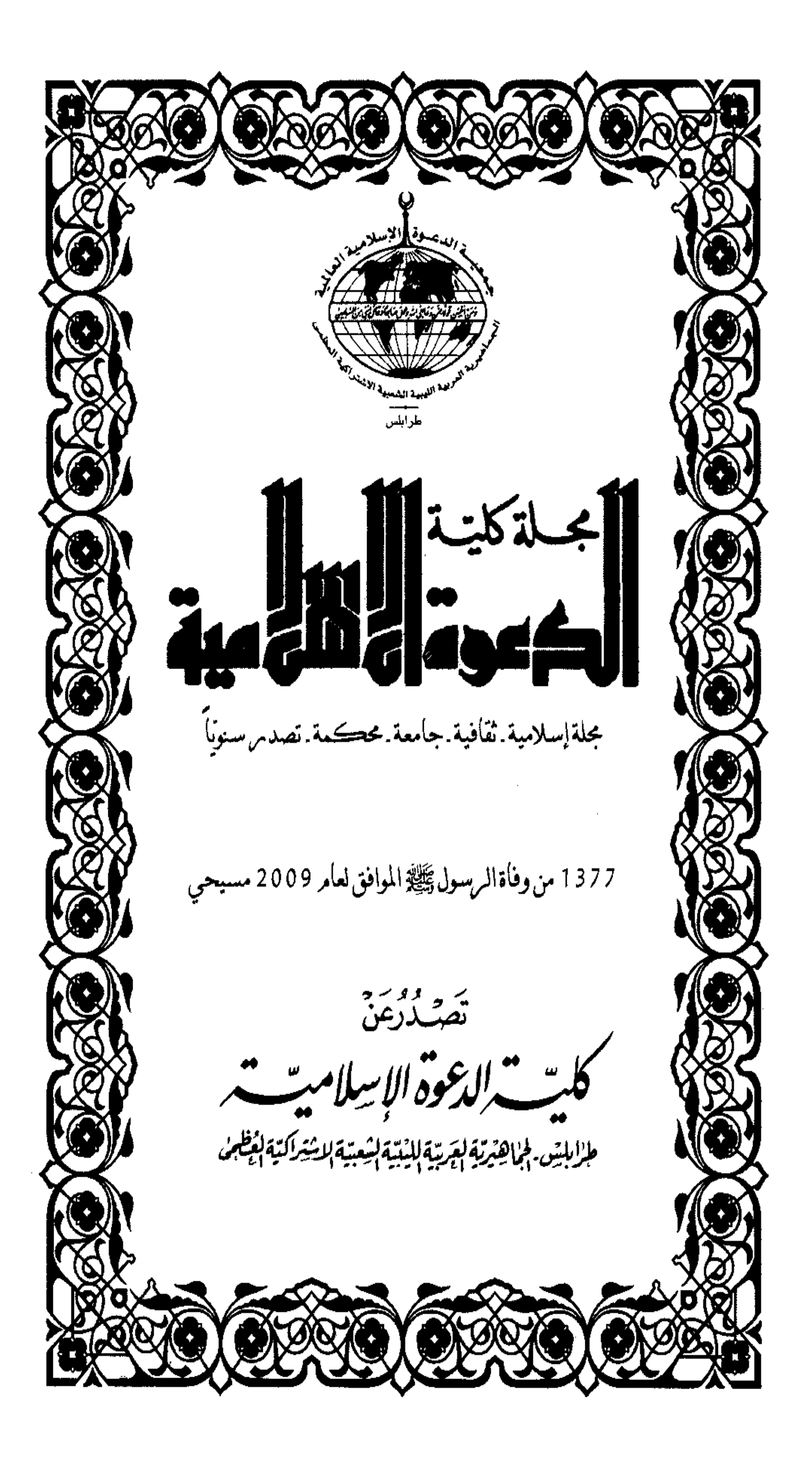


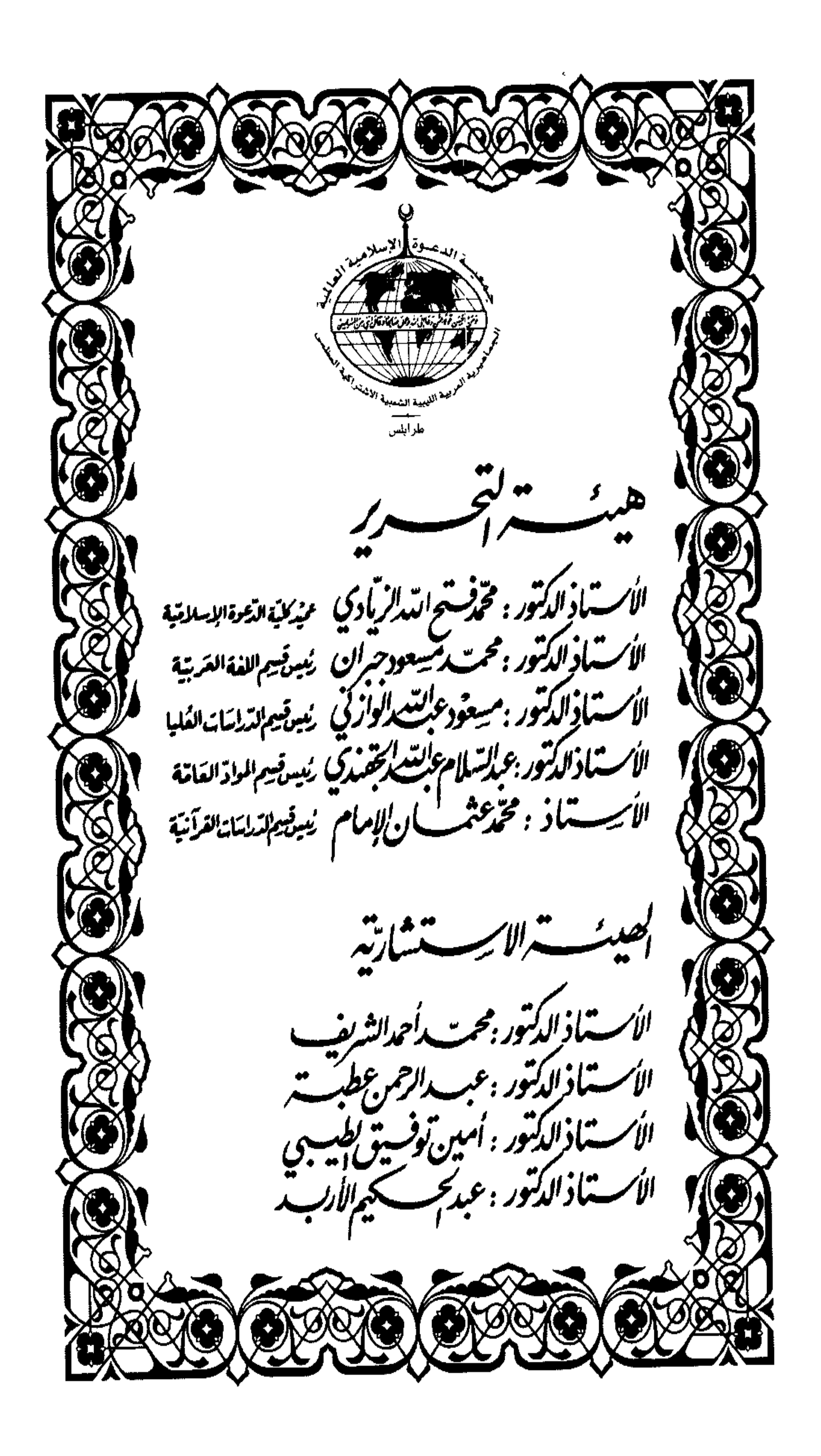
مَجلّة إسلامية - ثقافية - جامعة - مُحكمة تصدُرُ سنويًا

1377 من وفاة الرسول ﷺ 2009 مسيحي

- ملامح عن المذهب المالكي
  في الغرب الإسلامي
- الخطاب الإسلامي
  مميزاته والتحديات التي تواجهه
- الشيخ محمد عبده
  وصلاته بأعلام الإصلاح في المغرب الكبير
- اللغة وصناعة الهوية


جمعية الدعوة الإسلامية العالمية
الجماهيرية العربية الليبية الشعبية الاشتراكية العظمى
طرابلس
مجلة كلية
الدعوة الإسلامية
مجلة إسلامية . ثقافية . جامعة . محكمة . تصدر سنوياً
1377 من وفاة الرسول ﷺ الموافق لعام 2009 مسيحي
تصدر عن
كلية الدعوة الإسلامية
طرابلس - الجماهيرية العربية الليبية الشعبية الاشتراكية العظمى




جمعية الدعوة الإسلامية العالمية
الجماهيرية العربية الليبية الشعبية الاشتراكية العظمى
طرابلس

المقالات والدراسات المنشورة
في المجلة تُعبّر عن آراء أصحابها ....
والمجلة ترحب بمُناقَشة تلك الآراء وإثرائِهَا

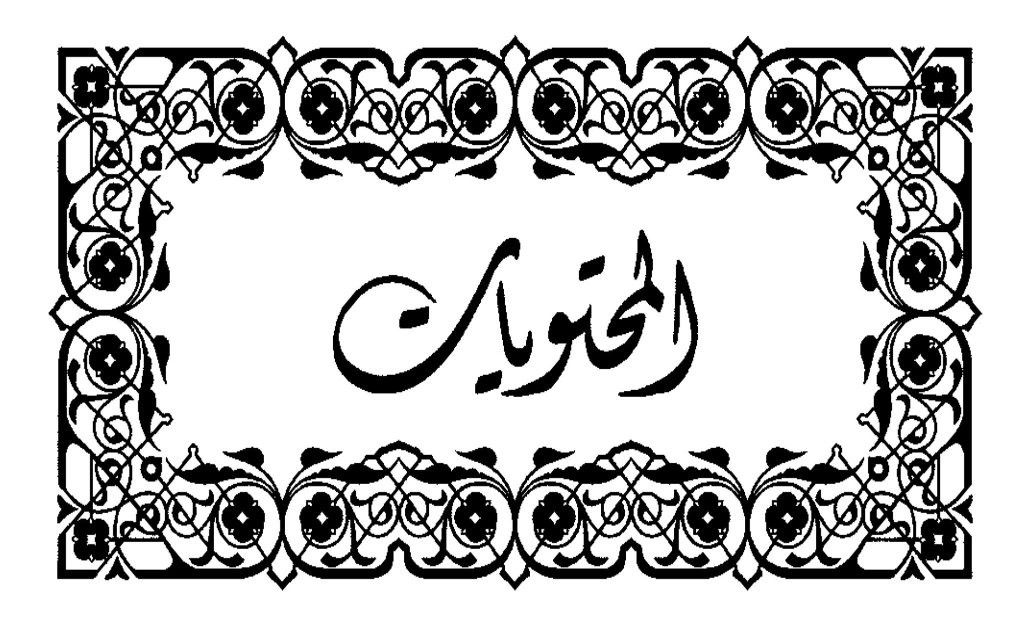
المراسلات

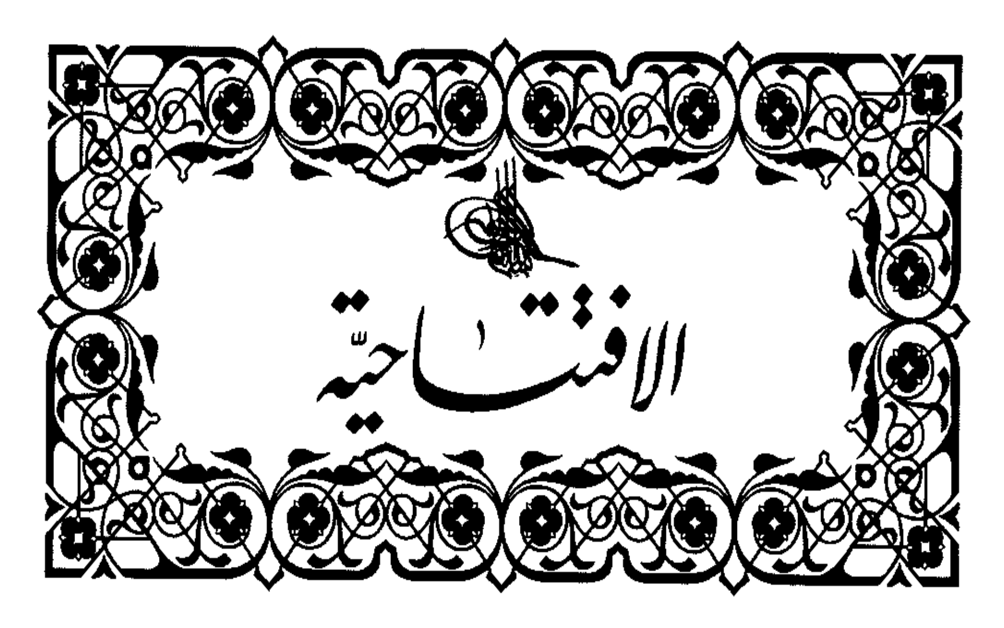
الجماهيرية العربية الليبية الشعبية الاشتراكية العظمى - طرابلس

كلية الدعوة الإسلامية - ص.ب: 71771 - بريد مصور (فاكس): 4800167

هاتف: 4801473 - البريد الإلكتروني: E-Mail: islamec-faculity @ hotmail.com
E-Mail: Islamic-faculity @ yahoo.com

ثمن النسخة ديناران ليبيان أو ما يعادلها





الافتتاحية

التحرير

يقول الله سبحانه وتعالى: ﴿ وَلَوْ أَنَّمَا فِي الْأَرْضِ مِن شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِن بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَّا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴾.

إن هذه الآية الكريمة وغيرها تعد رداً صريحاً على من يدعي أن البحث أخرج كل ما فيه من عصارة منذ زمن بعيد، ولم يبقَ للباحث الجديد إلا أن يوجد شيئاً من الحرارة في تلك المناقشات الماضية التي لابد أن يكون قد سمعها كل الناس، إنها وجهة نظر تحمل من التهافت ما يجعلها لا تتفق مع الفكر الذي أثبت التاريخ بما لديه من قابليات أنه لم يتوقف عند مرحلة زمنية معينة، فهو معين لا ينضب ينمو بنمو الحياة ويتطور بتطورها ويتجدد بتجدد الحدثان، والعقل في كل ذلك يكتشف بها يعرف ما لا يعرف.

وإذا كان هناك من يرى أنه (**من غير الطبيعي أن ينتظر الإنسان موافقة جماعية في المسائل النظرية على الرغم من وضوحها**) فإن هذا الحكم قد تهاوى أيضاً في ندوة علمية دعي إلى حضورها علماء وخبراء وباحثون أكاديميون أجمعوا على أن مجلة كلية الدعوة الإسلامية تمكنت من السير في طريق تكاملها

مدة خمسة وعشرين عاماً دون توقف أو تقاعس من أداء دورها الريـادي في عـالم الفكر، وقدموا في ذلك إحصائيات ومراجعات وحسابات ومطالعات دقيقة لما نشر فيها من بحوث تجاوزت (550) بحثاً موزعة بين عدد من المجالات والاتجاهات الفكرية الإسلامية والأدبية والتربوية والدعوية والاستشراقية والحضارية والمعارف الإسلامية، ونصوص مترجمة من لغات عالمية عدت من مفاخر المجلة في عالم الدوريات العربية وتعبيراً صادقاً عن حاجة الفكر إلى هذا النوع من النصوص، التي تمكن العقل المسلم من دربة المقارنة والتحليل والاستنباط والاستفادة المنهجية والمعرفية، وتطوير النظرية المستقبلية بما تضمنته من منظومات فكرية واجتماعية وبما تميزت به موضوعاتها من قيمة علمية ومنهجية دفعت بالعقل العربي والمسلم إلى النظر والتأمل والتقابل القائم بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية في صياغة منظومة التفكير وفلسفة الحياة، بما تضمنه أغلب ما جاء فيها من الاستيعاب والشمول والجودة في البحث والتنقيب وغزارة المضامين والدراسات، والقدرة على النقد والتحليل والاستقصاء وتقليب النظر الاجتهادي والتوثيق والاستفاضة في تتبع الشواهد وتقييد الأوابد من الأفكار المرتبطة بموضوع البحث.

وبما تميزت به أيضاً في جانبها الثقافي من مقالات متنوعة تتناول أوضاع الأقليات المسلمة في جميع أصقاع العالم بأسلوب سهل مبسط، وبما ينشر فيها عادة من مقالات تترجم لأعلام الفكر والثقافة، بالإضافة إلى ما تقدمه من نقد وتحليل للكتب المؤلفة من قبل المستشرقين، وإضاءات عما يجري في المؤتمرات والندوات وغيرها من نشاطات علمية ومحاضرات وهو ما يوفر فرصة حقيقية لاستفادة المثقف العادي من المجلة.

ويمكن القول بكل ثقة واطمئنان بأن ما ينشر في المجلة من دراسات لا يقل أهمية عن الكتاب، وأن الباحث الذي يسعى إلى تطوير إمكانياته الفكرية وخبراته النقدية والمعرفية لا يجد بداً من متابعتها.

ولا يعني هذا التنويع بقيمة المجلة العلمية من قبل العلماء أنها خلت تماماً من روح النقد. فإلى جانب الإشادة بمكانتها في عالم الفكر فهنالك ملاحظات هامشية دعت إلى نوع من التوازن بين الموضوعات وعدد الصفحات والدعوة إلى إثرائها، بإضافة ملفات جديدة واستكتاب أقلام من مختلف الأنحاء، وهو ضرب من التطوير سوف تعمل الهيئة المشرفة على تلبية هذه الرغبة ومراعاة ما جاء فيها من توجيهات.

وهكذا فقد ظلت المجلة مخلصة للثوابت والأهداف التي انطلقت من أجلها، ولم تحد عن أصول البحث العلمي الذي التزمت به في رحلة امتدت خمسة وعشرين عاماً دون أن تحيد أو تتراجع عن أداء رسالتها، وفتحت الآفاق أمام الكلمة المعبرة عن الحرية والانفتاح والشجاعة مادامت تشعر بنفعها من أي باحث. مع التزامها في كل ذلك بالنظرة الواعية والملتزمة بقيمة الفكر الإنساني وأهميته في التعبير عن الحقائق الكبرى التي تتعلق باهتمام الإنسان ذاته، فكانت بحق مجلة جديرة بأن توصف بأنها مجلة إسلامية ثقافية جامعة محكمة.

والله ولي التوفيق

هيئة التحرير





أ. عيسى أحمد البجاحي
جامعة الفاتح

توطئة:

إن أمثال هؤلاء العلماء وما يخوضون فيه من علوم عالية في مختلف أرجاء الشريعة يصعب على الكثيرين الخوض في لججها، والدنو من خضمها والتزاحم على شرائعها. وإن أولئك الفطاحل العظام، سدنة علوم الإسلام ممن تركوا هذه الآثار الباقية، والدرر الغالية والأسفار العظام، التي لو استنطقت لنطقت بالشهادة على علو شأن أولئك الأفذاذ، فهم الأحياء من الموتى جزاهم الله عن دين المصطفى خير الجزاء.

ولكن بسبب الفارق الذي كان بينهم، وبين من أتوا من بعدهم، وما ترتب عن ذلك، وبالنظر إلى طريقة بحث أولئك الأنجاب وأسلوب كتابتهم رحمهم الله، تجعل غير المتمرسين في هذا الفن، قد يقع في متاهات ربما جرَّت إلى شطط في الرأي بسبب سوء فهم لجملة أو خطأ في تحليل عبارة، فإن تعابيرهم المغلقة وغرابة مصطلحاتهم تجعل المرء يقف مذهولاً فاغر الفم لا يكاد يستجمع ذهنه إلا وقد تبدد ثانية يركض وراء تلابيب الفكر لحصره في مسألة فإذا به وقد انشعبت أمامه مسائل،

إلا أن بعض من وطّن نفسه على هذه المباحث ومعاناة هذه الكتابات، قد ألزمه فيض علمه بها إلى أن يكتب فيها التواليف، ويصنف المصنفات بلغة عصرية وأسلوب محدث ففتح بها المسالك إلى تلك الشُم الممتنعات، وعبر إلى تلك العوالي الراسيات فلا غنى لمن يمم وجهته صوب تلك الشعاب والمنعطفات[1].

من هنا كان المنطلق في هذا البحث المتواضع، الذي يتناول شخصية القاضي عبد الوهاب، من خلال كتابه الإشراف، فيتم التعريف باسمه ونسبه وتاريخ ميلاده ووفاته، مع ذكر شيوخه وتلاميذه ومؤلفاته، وسبب رحيله من بغداد إلى مصر ويُسبق ذلك بإعطاء فكرة مبسطة عن البيئة والعصر اللذين عاش فيهما مع التدليل على مالكيته، والتركيز على الأسس التي جعلت منه فقيهاً أصولياً ومنظّراً تجاوز حدود ونطاق مذهبه، مع الاعتماد في ذلك على كتاب قواعد الفقه الإسلامي، من خلال كتاب الإشراف على مسائل الخلاف، للأستاذ الروكي، وكتاب الإتحاف بتخريج أحاديث الإشراف لبدوي، مع التعريف لهما.

أولاً: بيئة وعصر القاضي عبد الوهاب:

إن العراق وعاصمته بغداد، تمثل البيئة التي نشأ فيها القاضي عبد الوهاب في عهد الخلافة العباسية وهي نموذج للعصر الذي عاش فيه المعني.

فالعراق في ذلك الوقت كانت مركز الخلافة العباسية، والعاصمة بغداد هي المنطلق في كل التفاعلات السياسية والعلمية والاجتماعية، وما كان يتبع ذلك من نتائج هو استجابة لما تفرضه تلك الاتجاهات المذهبية التي عمّت البيئة العراقية، وما جمعته من تعدد واختلاف، وما نتج عن ذلك التنافس الذي كان محركه تلك المناصب الدينية العليا كالقضاء والفتوى، وما فرضه ذلك من مناظرات، على كل من العلماء والفقهاء الذين يتحدد مصيرهم من خلالها، ويتم

---

(1) المرة والتكرار في أوامر النصوص الشرعية: د. محمد محمود المدرس، مطبوعات المجمع العلمي العراقي، بغداد 1977م، ج8/ 255.

تحديد مواقف المسؤولين بالنسبة لهذا أو ذاك، على مكانة المناظرات العلمية والاجتماعية، وما له من قدرة تمكّنه من استمالة ذوي الشأن، من رجال الدولة ومسؤوليها نحوه، لكي يفوز برضاهم وينال منهم القبول.

وبهذا كان الصراع محتدماً بين المذاهب الفقهية ورجالاتها، في كل من البصرة والكوفة وبغداد، لأن المذاهب الإسلامية التي منها: الحنفية، والمالكية، والشافعية، والحنابلة، والظاهرية، والجعفرية، والإباضية، جميعهم كانت لهم مواقف بطريقة أو بأخرى، وذلك إما قديماً وإما حديثاً فمن لم يكن قد نشأ هناك، فلا يخلو من أن تكون له صلة بتلك الساحة الساخنة، وهو ما كان لمذهب المالكية، الذين كان منهم القاضي عبد الوهاب، وهو ما يقودنا إلى الحديث عن كيفية ظهور المذهب المالكي في العراق.

ثانياً: ظهور المذهب المالكي في العراق:

سبق وأن ألمحنا أن العراق عامة وبغداد خاصة، عرفت في عهد الخلافة العباسية ازدهاراً فائقاً، في المجال الفكري والثقافي والاقتصادي والعمراني، وفي غير ذلك من المجالات الحضارية الأخرى، والسبب هو اتخاذ خلفاء بني العباس بغداد عاصمة لهم، فأصبحت بذلك موئل كبار العلماء والمفكرين والأدباء والشعراء، ونظراً لمكانة هذا البلد وأهميته بالنسبة لغيره من بلدان الخلافة الإسلامية، فقد أصبحت بغداد ملتقى للأفكار والآراء العلمية والثقافية، ومجمعاً للاعتقادات والنزاعات المذهبية والسياسية والفلسفية، وفي خضم ذلك المعترك الفكري والعقدي والعلمي، كان الفقهاء في طليعة ذوي السلطة والنفوذ والكلمة المسموعة، ذلك كله كان سبباً في تقاطر العلماء والمفكرين على بغداد بخاصة والعراق عامة، مما كان من العوامل التي هيأت الأمر، لتلاقح الأفكار وتناقلها وفي كل الاتجاهات، وهو ما مهد لظهور كثير من المذاهب هناك إضافة لما وجد من قبل، في كل من البصرة والكوفة.

فذلك كله كان عنصراً مهماً في زرع البذرة الأولى للمذهب المالكي، والعمل على انتشاره هناك، ونستطيع القول بأن المذهب المالكي، قد تفقه أصحابه والذين تولوا نشره هناك على عدد من العلماء، أمثال موسى بن هارون الحافظ، وعبد الله بن حنبل والنسائي، والفرياني الذين بدورهم أخذوا عن القاضي إسماعيل بن إسحاق بن إسماعيل بن حماد بن زيد المتوفى سنة 282هـ. الذي بدوره سمع من أبيه ومن القعنبي المتوفى سنة 220هـ وعلى ابن المديني وغيرهم كابن المعذل[1].

وإسماعيل بن إسحاق قال عنه أبو حاتم القاضي الحنفي: لبث إسماعيل أربعين سنة يميت ذكر مذهب أبي حنيفة في العراق[2]، أي أنه كان يدعو إلى مذهب مالك، ويصرف الناس عن مذهبهم الأول مذهب أبي حنيفة.

ويُعد إسماعيل بن إسحاق، من أبرز رجال المذهب المالكي في العراق، لأنه هو الذي يرجع الفضل إليه في تأسيس المدرسة المالكية في بغداد بالعراق، لأن هذه العائلة ورثت العلم والفقه عن أسلافها ويرجع ذلك إلى جدهم الأول، الإمام حماد بن زيد الشهير المتوفى سنة 179هـ، وبيتهم من البداية كان بيت علم وشرف وسيادة في الدين والدنيا، وإليهم يرجع الفضل في ترسيخ دعائم المذهب المالكي في العراق، سواء في البصرة أم في بغداد، وواصلوا ذلك النهج حتى آخر عالم منهم، وهو ابن أبي يعلى المتوفى سنة 400هـ. وطيلة تلك الفترة وبسبب نفوذهم، كانت لهم المكانة والريادة بين الفقهاء والقضاة والولاة، وكان خلفاء بني العباس يحفظون لهم مكانة خاصة[3].

---

(1) قواعد الفقه الإسلامي، د. محمد الروكي، ص34.

(2) ترتيب المدارك، ج4/ 280.

(3) قواعد الفقه الإسلامي، ص33.

ومما يؤكد ذلك أن إسماعيل القاضي قد ولي منصب القضاء، نيفاً وخمسين سنة وفي سنة 262هـ أصبح قاضياً على بغداد كلها ونعت بقاضي القضاة[1]، ومضى على ذلك إلى أن توفي سنة 282هـ، كما اشتهر أيضاً أخوه أبو إسماعيل حماد بن إسحاق الذي توفي سنة 267هـ، وبنو عمومته، منهم أبو محمد بن حماد ولي المظالم ببغداد سنة 277هـ إلى أن جاءت بعدهم طبقة أخرى، أخذت عنهم العلم والفقه ورئاسة المذهب المالكي، وهم كذلك من آل حماد الذين عملوا على نفس الدرب، منهم أبو عمر محمد بن يوسف بن يعقوب بن إسماعيل بن حماد بن زيد قاضي القضاة، روى عنه أبو الحسن الدار قطني وأبو بكر الأبهري الذي توفي سنة 320هـ.

وممن ساهموا في ذلك من غير آل حماد، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن سهل البركاني الذي تفقه بالقاضي إسماعيل، وكان محمد قد ولي القضاء بالبصرة وفارس، ومنهم أبو بكر محمد بن الجهم المعروف بابن الوراق المروزي المتوفى سنة 321هـ، ومنهم أبو الطيب محمد بن محمد بن محمد بن إسحاق بن راهويه، حفيد الإمام إسحاق بن راهويه الشهير، سمع من أبيه وابن حنبل وابن المديني الذي توفي سنة 336هـ وغيرهم كثير، ممن يعتبر من كبار رجال الفقه المالكي الذين أقاموا دعائمه في العراق، وساهموا في بناء المدرسة المالكية العراقية.

وتجدر الإشارة إلى أن أبا بكر الأبهري، يعتبر الثاني بعد القاضي إسماعيل في مذهب الإمام مالك، لكثرة ثقافته وسعة علمه واطلاعه على المذاهب الأخرى، الذي كان يحث أصحابه وتلاميذه على العلم بها، للتمكن من التنظير والاحتجاج.

وهو يعتبر ممن تتلمذ عليه القاضي عبد الوهاب وعلى كبار تلامذته، أمثال ابن القصار وابن الجلاب والباقلاني، ومن رجال هذه الطبقة أيضاً: قاضي

(1) ترتيب المدارك، ج4/ 289.

القضاة أبو الحسن بن أم شيبان والقاضي أبو الحسن علي بن ميسرة، ومن ثم انتقل فقه الإمام مالك إلى طبقة أخرى، على رأسها القاضي عبد الوهاب البغدادي المتوفى سنة 422 هـ وأبو ذر الهروي ت430هـ وغيرهما من رجال هذه الطبقة، التي آلت إليها رئاسة المالكية وكانت آخر طبقة حافظت على مكانة المذهب ومنزلته قبل أن يصاب بالتقهقر والانحسار[1].

ومن الملاحظات التي تبدو من خلال ما عرض من طبقات الفقه المالكي، التي حملت لواء المذهب المالكي هناك:

1 ـ أن المذهب المالكي، انتقل إلى العراق على يد رجال كانوا فقهاء ومحدثين في وقت واحد وخاصة الأوائل منهم.

2 ـ أن أولئك الفقهاء كانوا ضالعين في مجال التنظير، والاحتجاج للفقه المالكي مقتدرين على الانتصار له والرد على مخالفيه، وتشهد لهم بذلك كتبهم ومصنفاتهم ورسائلهم ومناظراتهم ومساجلاتهم الفقهية التي كان يتولاها العديد منهم، أمثال أبي الحسن الأشعري وأبي بكر الباقلاني وغيرهم.

3 ـ أن هؤلاء الفقهاء كانوا هم المتصدرين للقضاء والفتيا وولاية المظالم، وغيرها من أنواع المسؤولية في بعض الأحيان.

وباجتماع هذه المميزات وغيرها، استطاعت المدرسة المالكية العراقية أن تفرض وجودها، في الساحة لما يقارب من قرنين من الزمن[2].

وكل ذلك يغبط من كان ينافسهم، سواء من الفقهاء وأصحاب المذاهب الأخرى أو ممن كان غير راضٍ على نهجهم من ذوي الإمارة والسلطان ورجال الدولة، ويؤكد ذلك ما تعرض له بعض قضاة المالكية، من نكبات ومحن على أيدي

(1) قواعد الفقه، ص39.

(2) قواعد الفقه، ص39.

الخلفاء، بسبب ما كان يُدبر لذلك من المكائد، التي جاءت معبرة عن كوامن التنافس والغيرة[1].

ومن نتائجها تفاقم الوضع وتأزم الحالة على المالكية بالمشرق وقد ذكرت بعض المصادر، أنه تم نفي القاضي عبد الوهاب من طرف أبي حامد الإسفرايني الشافعي، وقاومه كما قاوم بعنف كبير أبا بكر الباقلاني، وكان الفاطميون بمصر يشدون عليهم الخناق، والموحدون ينظرون إليهم شزراً[2].

ثالثاً: التعريف بالقاضي عبد الوهاب:

أ ـ اسمه: عندما نبحث عن القاضي عبد الوهاب، وأصوله نجد الكثير[3] ممن ترجم له اتفقوا على أن اسمه هو: عبد الوهاب بن علي بن نصر

---

(1) المصدر السابق، ص40.

(2) ترتيب المدارك، ج1/ 28.

(3) 1 ـ الخطيب ـ تاريخ بغداد (11/ 31، 32).

2 ـ أبو إسحاق الشيرازي ـ طبقات الفقهاء (168، 169).

3 ـ ابن بسام ـ الذخيرة (8/ 515 ـ 529).

4 ـ القاضي عياض ـ ترتيب المدارك (4/ 691 ـ 695).

5 ـ ابن عساكر ـ تاريخ دمشق (10/ 305 ـ 306).

6 ـ ابن الجوزي ـ المنتظم (8/ 61 ـ 62).

7 ـ ابن الأثير ـ الكامل (7/ 351).

8 ـ ابن خلكان ـ الوفيات (3/ 219 ـ 323).

9 ـ الذهبي ـ سير أعلام النبلاء (17/ 429 ـ 433).

10 ـ ابن شاكر الكتبي ـ فوات الوفيات (2/ 419 ـ 421).

11 ـ ابن كثير ـ البداية والنهاية (12/ 32، 33).

12 ـ النباهي ـ المرتبة العليا فيمن يستحق القضاء والفتيا (640، 643).

13 ـ ابن فرحون ـ الديباج المذهب (160،159). =

ابن الحسين بن هارون بن مالك بن طوق، التغلبي الأمير المشهور المعروف بصاحب الرحبة، وهي مدينة تقع على شاطئ الفرات بناها بمساعدة هارون الرشيد[1].

مولده: ولد القاضي عبد الوهاب يوم الخميس السابع من شوال، سنة اثنين وستين وثلاثمائة[2] إلا أن ما ذكره القاضي عياض، ورجحه الدكتور الروكي في قواعد الفقه، أن تاريخ ميلاده هو ثلاثمائة وتسعة وأربعون[3].

ب ـ **أسرته**: فأبوه هو أبو الحسن علي بن نصر، كان عالماً وفقيهاً على مذهب داود الظاهري وهو من أعيان الشهود[4] المعدلين ببغداد، وقد توفي يوم السبت الثاني من شهر رمضان المعظم سنة إحدى وتسعين وثلاثمائة هجرية[5]، وأما أخوه أبو الحسن محمد بن علي بن نصر، فقد كان هو الآخر أديباً فاضلاً،

= 14 ـ محمد خلوف ابن تغري بردي ـ النجوم الزاهرة (4/ 276).

15 ـ السيوطي ـ حسن المحاضرة (1/ 314).

16 ـ ابن العماد ـ شذرات الذهب (3/ 305 ـ 223).

17 ـ الحموي ـ معجم البلدان (3/ 34).

18 ـ محمد مخلوف ـ شجرة النور الزكية (103 ـ 104).

19 ـ الحجوي ـ الفكر السامي (2/ 204، 205).

20 ـ عبد الله كنون ـ أدب الفقهاء (35، 38).

21 ـ الروكي ـ قواعد الفقه الإسلامي (43، 44).

22 ـ بدوي ـ الإتحاف بتخريج أحاديث الإشراف (1/ 97، 99).

(1) قواعد الفقه الإسلامي، ص43.

(2) الوفيات لابن خلكان، ج3/ 222، الديباج المذهب 160، الشذرات 3/ 224.

(3) قواعد الفقه الإسلامي، ص44.

(4) الشهود المعدلون هم ـ شهود التزكية وهم عبارة عن طائفة من الناس يتميز كل منهم بالتبريز في العدالة مع الفطنة والنقد ولهم معرفة بأفراد المجتمع الذي هم فيه. الإتحاف، ج1، ص150.

(5) وفيات الأعيان 3/ 222، الشذرات 3/ 224، شجرة النور الزكية 104.

وهو الذي صنف كتاب المفاوضة للملك العزيز، جلال الدولة ابن بهاء الدولة البويهي، وهو كما يصفه ابن خلكان من الكتب الممتعة، وقد رحل من بغداد إلى البصرة ثم إلى واسط التي مات فيها سنة 437هـ[1].

ج ـ **ارتحاله للعلم**: عندما نتحدث عن ارتحاله للعلم والتحصيل، نجد الأستاذ الروكي في قواعد الفقه الإسلامي يذكر: «أن كل مراحل تربيته وتعليمه قضاها ببغداد إذ لم أجد حسب اطلاعي من يشير إلى أن له رحلة أو رحلات في طلب العلم خارج بغداد اللهم إلا رحلته المشهورة التي مات عقبها عند وصوله إلى مصر»[2]، إلا أن صاحب الإتحاف يستنتج عكس ذلك أي أن القاضي عبد الوهاب رحل إلى البصرة للتحصيل[3] وبوقوفي عما ذكره وعلى ما استند عليه من كلام للخطيب البغدادي في تاريخ بغداد، نجده لا يرقى لجعل القاضي عبد الوهاب البغدادي، لم يسمع من أبي عمر الهاشمي في بغداد وإنما سمع عنه في البصرة، وخاصة ما أورده الخطيب في تاريخ بغداد ونصه: «... ما حدَّثَ أبو عمر ببغداد... واستأذن أبو محمد الأكفاني عضو الدولة في قبول شهادته فأذن وشهد عند القضاة ببغداد وأول من قبل شهادته منهم ابن الأكفاني ثم ابن صبر»[4].

فما جاء في تاريخ بغداد لا يعطي دليلاً على ارتحال القاضي عبد الوهاب إلى البصرة للسماع، وعليه فإن ما ذهب إليه صاحب كتاب الإتحاف وما استنتجه من ذلك كان في غير محله وليس له ما يؤيده في ذهابه لهذا الاستنتاج بل على العكس، فما استند عليه في قول التنوخي من أن ارتحال أبي عمر الهاشمي لبغداد لم يكن لقصد الطلب أو التحديث، يعني التنوخي من كلامه أن هذا الرجل عندما قدم إلى بغداد،

---

(1) وفيات الأعيان 3/ 222.

(2) قواعد الفقه الإسلامي، 46.

(3) الإتحاف، ج1/ 105.

(4) تاريخ بغداد 12/ 451.

مرتين وكلاهما كانت قصيرة أي لم تعقد له حلقات لطلب العلم أو التحديث كما يعمل الطلاب والعلماء، وهذا لا يمنع من أنه قد حدّث بطريقة أو بأخرى، في بعض لقاءاته أو جلساته أو محادثاته، مع من كانوا معه في تلك الرحلتين أو مع من التقى بهم هناك في بغداد لغرض أداء الشهادة، لأنه لم يكن ملجماً، وخاصة كان مع القضاة والعلماء والشيوخ، فقد يكون حدث بأشياء عندما استشهد عرضاً بأمور، لقصد التدليل على الشهادة، ويكون القاضي عبد الوهاب حاضراً، فتلقف ما ذكره أبو عمر الهاشمي. وذكر صاحب الإتحاف بنفسه عن والد عبد الوهاب، الذي عدّه من الشهود المعدلين الموصوفين بالفطنة، فما بالك بالقاضي عبد الوهاب الذي كان قاضياً، فهو أولى بحضور تلك المجالس والإلمام بما يدور فيها من سماعات، وعليه فما سمعه القاضي عبد الوهاب من أبي عمر الهاشمي، قد يكون في تلك الرحلة وخاصة الأخيرة، أو قد يكون سمع منه في الحج مثلاً كما ذكر صاحب الإتحاف[1].

وعليه لا أزكي ما ذهب إليه صاحب الإتحاف في استنتاجه لرحيله إلى البصرة للتحصيل من أبي عمر الهاشمي، ولماذا لم يستنتج ذهابه إلى مصر وعودته إلى بغداد، الذي ورد في بيت من الشعر المنسوب إليه:

قطعت الأرض في شهري ربيع إلى مصر وعدت إلى العراق[2]

د ـ حياته العلمية والعملية: الحياة العلمية والعملية للقاضي عبد الوهاب، تتكون من مرحلتين: ـ

الأولى: وهي مرحلة التحصيل، وتتمثل في فترة تحصيله، وكذلك في الذين أخذ عنهم وهم شيوخه ومعلموه.

الثانية: وهي مرحلة العطاء، وتتمثل في فترة التدريس والقضاء، ومن تتلمذوا عليه وأخذوا عنه العلم، وكذلك فيما تركه من أدب وشعر ومؤلفات.

---

(1) الإتحاف، ج1/ 105.

(2) الذخيرة، ق4، ج2/ 528.

1 ـ شيوخه: من المعلوم أنه تتلمذ في بغداد، وأخذ عن جل شيوخها، وخاصة المالكية منهم سواء المحدثين أو المتكلمين أو اللغويين وغيرهم، حتى أصبح فقيهاً أصولياً وأديباً وشاعراً وحذق المذهب المالكي وبرع في أصوله، فكان من أعمدته الأعلام الذين انتشر بهم الفقه المالكي في العراق(1). فقد تولى القضاء في بادرايا وباكُسايا والدينور، وكلها داخل العراق كما ولي قضاء المالكية بعد رحيله إلى مصر، وإلى جانب اشتغاله بالقضاء فقد اشتغل بالتدريس والتأليف، ومن شيوخه الذين أخذ منهم:

1 ـ الشيخ أبو بكر محمد بن عبد الله الأبهري الفقيه المالكي ولدسنة 289هـ وتوفي سنة 375هـ.

2 ـ القاضي أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني، الذي انتهت إليه رئاسة المالكية في العراق المتوفى سنة 403هـ.

3 ـ القاضي أبو الحسن علي بن عمر بن القصار، المتوفى 398هـ.

4 ـ أبو القاسم عبد الله بن الحسن بن الجلاب البصري، المتوفى سنة 398هـ.

5 ـ عمر بن محمد بن إبراهيم أبو القاسم البجلي، المتوفى سنة 376هـ.

6 ـ القاضي أبو محمد عبد الملك بن مروان بن عبد العزيز المديني، المتوفى سنة 363هـ.

7 ـ أبو حفص عمر بن عثمان بن محمد بن أيوب، المعروف بابن شاهين توفي سنة 385هـ.

8 ـ أبو الحسن أحمد بن محمد موسى بن القاسم بن المسلط يعرف بالمجبر.

9 ـ أبو عمر القاسم بن جعفر الهاشمي، محدث البصرة توفي سنة 414هـ.

10 ـ أبو علي الحسن بن أحمد بن إبراهيم، المعروف بابن شاذان البزار توفي سنة 429هـ.

---

(1) قواعد الفقه، ص46.

11 ـ عبد الله بن سعيد بن نافع.

12 ـ أبو الحسين بن محمد بن علي.

13 ـ أبو عبد الله بن العسكري الحسين بن محمد بن عيينة.

14 ـ ابن عمر بن السماك.

15 ـ أبو خالد النصيبي.

16 ـ القاضي أبو محمد بن زرقويه.

17 ـ أبو سعيد الكرخي.

18 ـ محمد بن أحمد الصياد(1).

وأضاف صاحب الإتحاف إلى قائمة شيوخه، كلاً من والـده أبي الحسن بـن علي ابن نصر وأبي الفتح القواس يوسف بن عمر بن مسرور، وأبي طاهر المخلـص محمد ابن عبد الرحمن بن العباس، وهم جميعاً مما ذكرهم القاضي عياض(2).

2 ـ **تلامذته**: أما تلاميذه والذين أخذوا عنه هم:

1 ـ أبو الفضل محمد بن عبيد الله بن أحمد بن عمروس البزاز المتوفى سنة 452هـ.

2 ـ أبو الفضل مسلم بن علي بن عبد الله الدمشقي.

3 ـ أبو العباس أحمد بن منصور بن محمدبن قيس الغساني.

4 ـ أبو بكر الخطيب البغدادي توفي سنة 463هـ.

5 ـ أبو إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الفيروز أبادي توفي 446هـ.

6 ـ أبو محمد عبد الحق بن محمد بن هارون السهمي توفي 466هـ.

7 ـ أبو عمران الفاسي موسى بن عيسى بن أبي حاج القفجومي توفي سنة 430هـ.

8 ـ أبو علي الحسن بن أحمد بن محمد الهاشمي.

9 ـ أبو القاسم عبد الواحد بن علي الجيزي.

---

(1) قواعد الفقه، ص54.

(2) الإتحاف، ج1/ 109.

10 ـ أبو عبد الله محمد بن الحبيب بن شماخ الغافقي الأندلسي.

11 ـ أبو القاسم مهدي بن يونس بن فتوح بن غلبون الوراق.

12 ـ محمد بن بركات الصوفي.

13 ـ علي بن حميد الصواف.

14 ـ محمد بن محمد بن عمر البستي.

كما جاء في قواعد الفقه الإسلامي، أن أبا عبد الله المازري البغدادي، يعد من تلاميذه.

ولو قارنّا أسماء تلاميذه في قواعد الفقه، وما في الإتحاف لوجدناهما لم يتفقا إلا في خمسة أسماء وهم: أبو الفضل، وأبو العباس، وأبو بكر الخطيب، وأبو محمد عبد الحق، وأبو عبد الله محمد شماخ، ولا أدري من أين أتى هذا الاختلاف والتباين.

3 ـ **أدبه وشعره**: أما أدبه وشعره فهو كما وضحه صاحب الذخيرة في قوله: «... كأبي محمد أحد من صرّف وجوه المذهب المالكي، بين لسان الكتاني ونظر اليوناني، فعدد أصوله وحرر فصوله.. ونهج فيه سبيلاً كانت قبله طامسة المنار دارسة الآثار، وله شعر معانيه أجلى من الصبح»[1].

إلا أنه وحسب شعره كثير الشكوى من ضيق حاله وقلة ذات يده، ومما قاله في ذلك وهو يشكو من ضيق حاله وعسر عيشه[2]:

يا لهف نفسي على شيئين لو جمعا ... عندي لكنت ـ إذا ـ من أسعد البشر

كفاف عيش يقيني كل مسألة ... وخدمة العلم حتى ينقضي عمري

ويقول فيما يشبه ذلك:

في النفس ضيق وفي الفؤاد سعة ... فآلة الجود غير متسعة

(1) الذخيرة، ق4، ج2/ 512.

(2) الذخيرة، ق4، ج2/ 524، قواعد الفقه الإسلامي، ص41.

البخـــل لا أســتطيع أفعلـــه والجـــود لا أســتطيع أن أدعـــه

ومما يبدو من خلال شعره، أنه أصبح لا دور له ولا قيمة ولا مكانـة لـه، وهو ما يصفه به الأستاذ الروكي في قوله: «ولم يقف أمر عبد الوهاب عند هـذا الحد من الفقر وضيق حاله وشكواه في ذلك بل إن حسرته تتضاعف حينما يشعر بأنه أصبح مهملاً مهضوم الجانب لا يعترف له بحق ولا جميل وأن بغداد المدينة الواسعة الآهلة لم تعد تسعه ولا تسع أمثاله من أهل العلم والفقه وإنما تسع الأغنياء وأصحاب الثروات، نجده يقول عن هذا الشعور:

بغـداد دار لأهـل المـال واسـعة وللصعاليك دار الضنك والضيق
أصبحت فيها مضاعاً بين أظهرهم كـأنني مصحف في كف زنديق[1]

ويشتد به الضيق والضنك، إلى حد لم يعد يُطيق فيه البقاء ببغداد، فيعزم على الرحيل ويخرج في تشييعه من لهم صلة به، من فقهاء بغداد وعلمائها وأشرافها فيحزنون على فراقه، ويقولون له: والله لقد يعز علينا فراقك فيجيبهم مثيراً عواطفهم ومشاعرهم طامعاً، في أن يكفوه مؤونة العيش والبقاء في بغداد: «والله لو وجدتُ بين ظهرانيكم رغيفين غداة وعشية ما عدلت ببلدكم بلوغ أمنية»[2]، ولكن القوم لم يبدوا استعداداً لتحقيق أمله، لذلك نكسوا رؤوسهم ولم يجبه أحد فأمرهم بالانصراف فانصرفوا[3].

---

(1) وفي رواية:

أصـبحت فيهـا مهانـاً في أزقتهـا كـأنني مـصحف في بيـت زنـديق

الذخيرة، ق4، ج2/ 526.

(2) وفي رواية: (والله لو وجدت في بلدكم كبجلتين من ذرة ما خرجت منها). ترتيب المدارك، ج2/ 693.

(3) الذخيرة، ق4، ج2/ 516، ترتيب المدارك، ج7/ 223، قواعد الفقه، ص46.

وله في ذلك أبيات يعبر فيها عن لوعته وحسرته على فراق بلده، بعد أن شاخ فيه:

سلام على بغداد في كل موطن ... وحق لها مني سلاماً مضاعف
فوالله ما فارقتها قالياً لها ... وإني بشطي جانبيها لعارف
ولكنها ضاقت علي بأسرها ... ولم تكن الأرزاق فيها تساعف
وكانت كخل أهوى دنوه ... وأخلاقه تنأى به وتخالف

ولقد ظل طول المدة التي تلت رحيله، وهو شديد الحنين إلى بغداد، ولم يفتأ لاهجاً به معبراً عن حزنه على فراقها، الذي أكره عليه إكراهاً وفيها يقول:

أتبكي على بغداد وهي قريبة ... فكيف إذا ما ازددت منها غداً بعدا؟
لعمري ما فارقت بغداد عن قِلىً ... لو أنا وجدنا للفراق بها بدا
إذا ذكرت بغداد نفسي تقطعت ... من الشوق، أو كادت تموت بها وجدا

ونجده كلما طالت به المدة وزاد بعداً، تمكنت منه الغربة حيث يقول:

أنا في الغربة أبكي ... ما بكت عين غريب
لم أكن يوم خروجي ... من بلادي بالمصيب

وهكذا كان الرحيل المحتوم حافزاً لهذا الرجل الملتاع على أن يصور لنا عواطفه ومشاعره في مقطوعات صادقة مؤثرة.

وفي طريقه وهو راحل اجتاز بمعرة النعمان، فأضافه أبو العلاء المعري الشاعر، وأكرمه وقال فيه أبياتاً منها:

والمالكي ابن نصر زار في سفر ... بلادنا فحمدنا النأي والسفرا
إذا تفقه أحيا مالكاً جدلاً ... وينشر الملك الضليل إن شعرا

ثم سار قاصداً مصر وكان ينوي الذهاب إلى المغرب، فعدل عن ذلك بعدما وصفوا له بعض الذين زهدوه فيه، ولما وصل إلى مصر تلقاه أهله بحفاوة

كبيرة، وأكرم العبيديون وفادته وأغدقوا عليه من الخير والنعم، ما أغناه بعد فقره وقلدوه قضاء المالكية.

ولم يسترح عبد الوهاب قليلاً، من وعثاء الرحلة ويهنأ بالعيش الجديد، الذي وجده في رحاب المغاربة بمصر حتى وافته المنية، وقد روي أنه قال وهو يودع الحياة: «لا إله إلا الله لما عشنا متنا»[1].

والمتتبع لأدبه وأشعاره في العديد من المصادر التي ترجمت له يجدها كثيرة، إلا أن ذلك لم يكن، فيما ورد في قواعد الفقه الإسلامي، فلم يثبت إلا ما صح نسبته إليه حسب ما ذكره الأستاذ الروكي. وهو ما لا يتعدى في مجموعه عشرين بيتاً تقريباً، وترك الباقي. إلا أن مما جاء في الذخيرة والإتحاف، ومما أسند إليه قد يفوق مائة وخمسين بيتاً، ويتنوع شعره إلى أكثر من غرض، بما فيه الغزل الفاحش، وهو ما لا يتفق وشخصية عبد الوهاب بوصفه قاضياً وفقيهاً أصولياً، ومما أسند إليه وكدليل عما نقول، وحسب ما ورد في الذخيرة:

ونائمة قبلتها فتنبهت	**وقالت تعالوا فاطلبوا اللص بالحد**
فقلت لها إني فديتك غاصب	**وما حكموا في غاصب بسوى الرد**
خذيها وحطي عن أثيم ظلامة	**وإن أنت لم ترضي فألف عن العد**
فقالت قصاص يشهد العقل أنه	**على المذنب الجاني ألذّ من الشهد**
وقالت ألم أخبرك بأنك زاهد	**فقلت بلى مازلت أزهد في الزهد**
فباتت يميني رهن هيمان خصرها	**وباتت يساري رهن واسطة العقد[2]**

فما مرّ من معاني الغزل، فهو كما قال صاحب الإتحاف شعر مصنوع متكلف، إنما قيل لمجرد المشاركة أو الترويح عن النفس، من عناء البحث الفقهي والأصول، وإلا فأين القاضي عبد الوهاب من أودية الغزل[1].

(1) الذخيرة، ق4، ج2/ 518، ترتيب المدارك، ج7/ 227، قواعد الفقه، ص49.

(2) الذخيرة، ف4، ج2/ 518.

4 ـ **آثاره العلمية**: بالإضافة لما تركه القاضي عبد الوهاب من آثار علمية وأدبية، متمثلة فيما زود تلاميذه وما وضعه من أشعار، نجده قد خلف الكثير من المؤلفات القيمة، والمتمثلة في الكتب، التي صنفها في الفقه وأصوله وعلم الخلاف والتنظير، التي كانت ولازالت عمدة فقهاء المالكية وغيرهم.

وفيما يلي أسماء كتبه التي ذكرت في المصدرين المشار إليهما، في توطئة هذا البحث وهي:

1 ـ الإشراف على مسائل الخلاف، وهو كتاب في الفقه المقارن جمع فيه أكثر من تسعمائة مسألة فقهية في مختلف الأبواب الفقهية، غير أنه يكتفي فيها بعرض حجج المالكية.

2 ـ التلقين وهو كتاب في فروع الفقه المالكي واسمه «الكامل».

3 ـ شرح التلقين.

4 ـ اختصار عيون الأدلة.

5 ـ اختصار عيون المجالس، في فقه مختلف المذاهب.

6 ـ المعونة لدرس مذهب عالم المدينة.

7 ـ الممهد في شرح مختصر الشيخ أبي محمد.

8 ـ شرح رسالة ابن أبي زيد القيرواني.

9 ـ شرح المدونة.

10 ـ أوائل الأدلة في مسائل الخلاف بين فقهاء الملة.

11 ـ الأدلة في مسائل الخلاف.

12 ـ عيون المسائل.

13 ـ النصرة لمذهب إمام دار الهجرة.

---

(1) الإتحاف، ج1/ 122.

14 ـ كتاب الفروق في مسائل الفقه.

15 ـ النظائر في الفقه.

16 ـ كتاب الإفادة في أصول الفقه.

17 ـ الملخص في أصول الفقه.

18 ـ كتاب المروزي في الفقه.

19 ـ كتاب الرد على المزني.

20 ـ كتاب المفاخر.

21 ـ المعرفة في شرح الرسالة.

22 ـ شرح فصول الأحكام.

23 ـ غرر المحاضرة ورؤوس مسائل المناظرة.

24 ـ المقدمات في أصول الفقه.

25 ـ الجوهرة في المذاهب العشرة.

فذلك ما وقفت عليه، مما نسب إليه من كتب، وقد يكون له ما لم يذكر هنا.

رابعاً: ارتحاله من بغداد إلى مصر:

ما نلاحظه من خلال تتبع سيرة القاضي عبد الوهاب هو أنه لم يكن من المحظوظين عند رجال الدولة، سواء منهم الخلفاء أو الأمراء أو الوزراء والقواد، وتدل سيرته دلالة واضحة، على أنه كان مهملاً ولا يربطه بالدولة شيء رغم أنه كان قاضياً وحسب فهمي لكون بغداد عاصمة للخلافة العباسية، مما جعل منها قبلة لكل العلماء والفقهاء الذين تزاحموا فيها ولكثرتهم أصبح العديد منهم، لا ينال شرف الاهتمام والاحترام المطلوب ومن أولئك القاضي عبد الوهاب، الذي قد يكون سبب ما لحقه فيه من إهمال، وما وصل إليه من تدني في مستوى المعيشة، قد يكون مرده إليه هو نفسه المتمثل في موقفه من الدولة

ورجالها، مما فرض عليه أن يعيش في فقر مدقع، مما استوجب عليه الرحيل إلى مصر لتغيير تلك الحالة التي كان عليها، وقد عبر عن ذلك بشعره الذي جاء فيه:

يا لهف نفسي على شيئين لو جمعا ... عندي لكنت ـ إذا ـ من أسعد البشر

كفاف عيش يقيني كل مسألة ... وخدمة العلم حتى ينقضي عمري

في النفس ضيق وفي الفؤاد سعة ... فآلة الجود غير متسعة

البخل لا أستطيع أفعله ... والجود لا أستطيع أن أدعه

وأستطيع القول بأن القاضي عبد الوهاب رحل من بغداد إلى مصر، إلا أنني لا أتفق مع ما ذكره ابن خلدون في مقدمته، وابن بسام في ذخيرته، فيما يخص رحيل عبد الوهاب ومن ذلك:

1 ـ ذكر ابن خلدون أن القاضي عبد الوهاب قد رحل إلى مصر، في أواخر المائة الرابعة وهذا لا نجد له سنداً يؤيده لا من قريب ولا من بعيد للأسباب التالية:

ـ أن تاريخ ميلاد القاضي عبد الوهاب، كان في سنة 362هـ ووفاته في سنة 422هـ فعلى هذا يكون الفرق بين التاريخين هو مجموع السنوات التي عاشها القاضي عبد الوهاب وبذلك يكون عمره ستون سنة وعلى كلام ابن خلدون بأنه رحل في أواخر المائة الرابعة وتاريخ وفاته في 422هـ فعلى هذا يكون القاضي عبد الوهاب قد أمضى في مصر على أقل تقدير 23 سنة أي أكثر من ثلث عمره وهذا من غير الممكن للأسباب الآتية:

أ ـ **السبب الأول** أن كل المصادر تذكر بأن حياته في مصر لم تطل بعد رحيله من بغداد، ومن ذلك ما ذكره ابن بسام في الذخيرة حيث قال: فمات لأول ما وصل من أكلة اشتهاها[1].

(1) الذخيرة، ق4، ج2/ 516.

وهذه الرواية تناقلتها العديد من المصادر، منها ما ورد في كتاب المعونة للقاضي عبد الوهاب ـ تحقيق حميش عبد الحق الذي نال به الدكتوراه، في الفقه من جامعة أم القرى وتم طبعه في دار الفكر 1992م، ومما جاء فيه[1] عن القاضي عبد الوهاب: أنه لما دخل مصر وتأهل بها وقد بقي مع زوجته سنين ثم مات، وأراد أهلها أن يزوجوها فقالت لهم: إذا عزمتم فزوجوني على أني بكرُ[2].

ومما مضى نفهم أن ذلك الزواج لم يدم طويلاً لسببين، **الأول** أنه وكما قالت لأهلها زوجوني على أني بكرُ، تعني أنه لم يمسسها، **والأمر الثاني** الذي يدل على قصر مدة الزواج هو أنه لم تذكر لنا المصادر، ما يفيد أن هناك مشاكل بينهما، فلو طالت المدة ولم يقمْ الزوج بواجباته كزوج فلابد من حدوث مشاكل وأقوال فيما بينهما كزوجين، وقد تطلب الطلاق وغيره من الأمور المعبرة، على أن الزواج كان غير طبيعي، فالمصادر لم تنقل ذلك وهو مما يدل على قصر مدة الزواج، وبالتالي قصر مدة إقامة القاضي عبد الوهاب في مصر وهو ما يعني عدم قدومه إلى مصر في أواخر المائة الرابعة.

ب ـ **السبب الثاني**: في عدم إطالة إقامته في مصر وكدليل على ذلك أنه لم يخلف آثاراً نقلت عنه في مصر، وخاصة أن ما قضاه في مصر هو الثلث الأخير من عمره وهي فترة عطاء وإفادة بالنسبة لكل عالم، ولا نجد له شيئاً يذكر عما أمضاه في مصر، وهو ما يقارب ربع قرن حسب قول ابن خلدون ولا يترك فيه

---

(1) [.. فقد حكى عنه أنه لما دخل مصر وتأهل بها وقعد مع زوجته سنين ثم مات ـ رحمه الله تعالى ـ أراد أهلها أن يزوجوها فقالت لهم: إذا عزمتم فزوجوني على أني بكر.
فقالوا لها: كيف؟ وقد أقمت سنين معه. فقالت: أول ليلة دخل عليّ صلى ركعتين وجلس ينظر في كتبه، ولم يرفع رأسه، ثم كذلك في سائر أيامه، فقمت يوماً ولبست وتزينت ولعبت بين يديه، فرفع رأسه ونظر إليّ وتبسم وأخذ القلم الذي بيده فجره على وجهي وأفسد به زينتي ثم أكب رأسه على كتبه ولم يرفعه بعد ذلك حتى انتقل إلى ربه ـ عز وجل ـ فمن كانت له همة سنية فلينسج على منواله]. كتاب المعونة، ج1/ 34، 35.

(2) المعونة، ج1، 34، 35، الإتحاف، ج1/ 128.

شعراً ولا أي أثر يذكر وهذا ما يؤيد قصر مدة إقامته في مصر كما ذكره الأستاذ الروكي بأن إقامته في مصر لم تطل.

ج ـ **السبب الثالث**: ذكر ابن بسام بأنه استقر فحمل لواءها، وملأ أرضها وسماءها، واستتبع سادتها وكبراءها وتناهت إليه الغرائب، وانثالت في يديه الرغائب.

فابن بسام ذكر ذلك في صورة إنشائية أدبية دون أن ينقل لنا ولو مثالاً واحداً عن استقراره فيها وحمل لوائها ولم يذكر بماذا ملأ أرضها وحتى سماءها، أو فيما استتبعه سادتها وكبراؤها، أو ما هي المسائل التي تناهت إليه الغرائب والعجائب التي ذكرها ابن بسام ولو لم تكن من باب الخيال لوجد بعض منها في المصادر.

وكلها أدلة على عدم طول المدة، التي قضاها القاضي عبد الوهاب في مصر بعد وصوله إليها وهي حسب فهمي لا تتعدى سنوات قليلة ولم نجد له مما نقل عنه، إلا قولته التي قالها وهو يحتضر: «**لا إله إلا الله عندما عشنا متنا**» مما يؤكد أن رحيله لم يكن في آخر المائة الرابعة، بل كان قبل وفاته بسنوات قليلة، ولم تطل إقامته ولم يترك فيها شيئاً ينقل عنه.

2 ـ من الأمور التي لها علاقة برحيله إلى مصر، هي تلك الرسالة التي بعث بها قبل رحيله من بغداد إلى المستنصر بالله، وكما جاء في بعض المصادر، بأن الرسالة فيها عبارات تدل على القوة والعزة والرفعة، وكذلك مما جاء في الذخيرة عن نفس الرسالة التي جاء فيها وكما ذكر الأستاذ الروكي: «فنعجب غاية العجب من لهجتها التي تدل على أنه لم يكن بالرجل المهمل بل كان صاحب نفوذ ومكانة يؤهلانه لمخاطبة الملوك بلهجة قوية جريئة»[1].

(1) الذخيرة، ق4، ج2/ 520. قواعد الفقه، ص52، 53.

وللرد على ذلك أقول: إن العبارات وإن وجدت في تلك الرسالة التي شكك فيها الأستاذ الروكي نفسه، ونسفها لأسباب وجيهة ذكرها في كتابه، وحتى وإن وجدت تلك الرسالة وكانت حقيقية، فالعبارات التي ذكرت لا تعني القوة والعزة والرفعة بمعناها الحقيقي، وحتى وإن قيلت في الرسالة فهي من باب إظهار القاضي عبد الوهاب لنفسه، أمام من يخاطبهم في مصر وهم بعيدون فلابد من تلك الصيغة ليرفع من مكانته، ويظهر لهم بأنه قوي وذو شأن ليتم احترامه من قبل من يريد الرحيل إليهم، أما ضعفه وفقره وما هو عليه من إهمال وتهميش، فلن يخفيه عن أحد ممن في العراق، لأنهم عن قرب منه، ولا يستطيع إظهار غير الواقع الذي أمامهم، وهذا ما يُرد به على ما جاء في الرسالة حسب ما نقله صاحب الذخيرة، من أنه لم يكن بالرجل المهمل، بل كان صاحب نفوذ ومكانة، يؤهلانه بمخاطبة الملوك بلهجة قوية وجريئة.

فلو أخذنا بذلك لكنا ممن يناقض نفسه، وإلا كيف بهذا القوي والجريء وغير المهمل؟ ونحن فيما مضى ذكرنا واقعه المزري، الذي يستجدي فيه مودعيه في رغيفين يقتات بهما ولا مجيب له من مودعيه، وقد غادر وكله لوعة وحسرة على بغداد، التي أصبح فيها كالمصحف في بيت زنديق.

3 ـ قد يكون من الأسباب التي عجلت في رحيله من بغداد، تأزم الوضع على المالكية، كما جاء في ترتيب المدارك، فذكر فيه عن تأزم الحالة على المالكية بالمشرق، وحتى نفي أحد أعلامها وهو القاضي عبد الوهاب بن نصر البغدادي، نفاه أبو حامد الإسفراييني الشافعي وقاومه كما قاوم بعنف كبير أبا بكر الباقلاني[1].

وهذا له ما يؤيده من خلال ما قاله القاضي عبد الوهاب، في الرسالة السابقة للمستنصر بالله ومما قاله في تلك الرسالة ويدل على ذلك الصراع هو

(1) ترتيب المدارك، ج1/ 28.

(... ولما كنت على مذهب صحيح ومتجر ربيح كثرت علي الخوارج)[1]. وفي الواقع فإن صراعه كان مع الشافعية، وليس مع الخوارج - إذا قصد من الخوارج هم أولئك الذين ينطبق عليهم مصطلح الخوارج - والذي أخرجه هو أبو حامد الإسفرايني، وهو سني مثله ومن ثم فأين تلك المكانة التي ذكرها ابن بسام؟.

فتلك أمور كلها تفيد بأن القاضي عبد الوهاب، لم يكن في وضع طيب، بل هو في صراع وفقر وإهمال ولا دخل لما ذكر من صراعات مذهبية في ذلك لأنه وحسب المصادر فحتى مهمة القضاء التي قد تساعده مادياً، فهي قد تكون بدون مقابل، وإن كان هناك مقابل فهو لا يفي بالحاجة وحسب فهمي للأسباب التي أدت إلى رحيله، وقبل ذلك على تراجع مكانته وسببت في إهماله وتهميشه وعرضته للفقر والضياع، حسب ما ذكره هو ما ورد في المصادر التي ترجمت له ذلك كله يعود إلى مواقفه نحو الحكام وكذلك الأشعار التي نسبت إليه والتي لا تخلو من الغزل والغزل الفاحش الذي يضاهي أحياناً الشعر الجاهلي، وشعر أبي نواس المشهور بمجونه، فما ذكره ابن بسام من شعر وأسنده للقاضي عبد الوهاب، إذا صح فهو لا يليق به كقاضٍ وفقيه أصولي، فقد يكون ذلك، من الأسباب التي عملت على تدني مكانته وجعلته مهملاً ووصل به الحال لدرجة الفقر المميت.

ومن تلك الأشعار التي أسندها إليه ابن بسام هي:

قلت لها يوماً وأبصرتها ... بسباسة في كنها نرجس

ما أقبح الصد فقالت: بلى ... أقبح منه عشق مفلس

فالاحتمالات التي ذكرت في رحيله من بغداد إلى مصر كثيرة ومتنوعة، وفي الواقع لا يكون إلا الفقر، الذي قال فيه سيدنا علي رضي الله عنه: «**لو كان الفقر رجلاً لقتلته**» وهو ما أتى على الكثيرين في ذلك الوقت من سكان بغداد.

---

(1) قواعد الفقه، ص53.

خامساً: مالكية القاضي عبد الوهاب:

مما يفيد أن القاضي عبد الوهاب، مالكي ويؤكد على ذلك عدة أمور منها:

شيوخه الذين أخذ عنهم فأساسهم واضح في ذلك، وكذلك رسالته التي بعث بها إلى المستنصر بالله فإن صحّت فهي خير دليل على مالكيته، وكذلك دفاعه عن مذهبه، كما نفهم من خلال شدة تمسكه برأي الإمام مالك، ومذهبه ودفاعه المستميت على مذهب مالك والانتصار له، وكذلك كتبه التي تشهد على ذلك خصوصاً التي أفردها لذلك ككتابه المسمى: «**النصرة لمذهب إمام دار الهجرة**» ولأهمية هذا الكتاب، جعل أحد قضاة الشافعية أن غرقه في نهر النيل وقيل أحرقه[1].

ومن الأدلة على مالكيته، وحبه للإمام مالك ولدرجة التعصب، كلامه المنقول في شرحه وتقريره للحديث، الذي أسنده للرسول (ﷺ): «**يوشك أن يضرب الناس أكباد الإبل في طلب العلم أو يلتمسون العلم فلا يجدون أعلم من عالم المدينة**».

فقد قرر أن الرجل المعني في هذا الحديث هو مالك بن أنس حيث قال: «واجتمع تأويل أئمة أهل العلم ورؤسائهم وكبرائهم لهذا الحديث على أن المعنى: أبو عبد الله مالك بن أنس إمام دار الهجرة رضي الله عنه»[2].

وللأمانة العلمية، فما ذهب إليه القاضي عبد الوهاب رحمه الله في هذا الحديث، وما قرره من أن المقصود به هو الإمام مالك رضي الله عنه، ليس له في ذلك دليل ولا حجة، إذا أردنا الحقيقة والنزاهة والبعد عما ذهب إليه العديد من الغلاة في القرون الأولى من الدعوة الإسلامية.

---

(1) قواعد الفقه، ص71.

(2) المصدر السابق.

فالإمام مالك رضي الله عنه، مكانته معروفة ومحفوظة بين المسلمين، ولن يزيد له ذلك في مرتبته عند الله شيئاً، ولو كان المسلمون جميعاً على مذهبه، ولن ينقصوه من تلك المكانة شيئاً ولو تخلوا جميعاً عن مذهبه، وهو ما يسري على بقية أئمة كل المذاهب الإسلامية، فقد رفعت الأقلام وجفت الصحف.

وعليه فلماذا هذا الحصر وهذا التقرير، الذي يفرض على هذا الحديث، ولم يوجد في نصه ما ذهب إليه القاضي عبد الوهاب، فالحديث لم يحدد أحداً، بأنه هو المقصود بذلك وكل ما فيه قوله فلا يجدون أعلم من عالم المدينة.

فعالم المدينة الأول، هو صاحب الرسالة والدعوة عليه الصلاة والسلام، وعلماء الأمة الأوائل والذين وجدوا قبل أن يولد الإمام مالك والقاضي عبد الوهاب وعليه فأين ابن عباس وهو حبر الأمة وعلي رضي الله عنه وغيرهم من الذين ورثوا الرسول، فيما أنزل عليه من ربه وأوصلوه لمالك ولمن قبل وبعد مالك، ولا يسمح الظروف بسردهم.

هذا إن صح الحديث واعتد به، لأنه لم يرد نص هذا الحديث لا في صحيح البخاري ولا في صحيح مسلم، ولا حتى في الموطأ، وذكر صاحب الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان أن رجاله ثقات ولكن فيه عنعنة ابن جريج وابن الزبير.

وقال الترمذي هذا حديث حسن، وهو حديث بن عيينة، ومما جاء فيه أن ابن إسحاق بن موسى قال: إني سمعت ابن عيينة يقول المقصود بعالم المدينة هو العمري عبد العزيز بن عبد الله الزاهر[1].

كذلك ما ورد في الإحسان: قال أبو موسى بلغني عن ابن جريج أنه كان يقول: إنه مالك بن أنس فذكرت ذلك لسفيان بن عيينة فقال: إنما العالم من

(1) الإحسان لابن حبان، ج9/ 53. تهذيب التهذيب، ج5/ 267.

يخشى الله ولا نعلم أحداً كان أخشى لله من العمري، يريد بـه عبـد الله بـن عبـد العزيز[1].

فلو تتبعنا ما جاء في القول الأخير، قد ندخل في تـأويلات نحـن في غنـى عنها أي ما المقصود بالعالم ومن هو أخشى في أولئك وهلم جرا[2].

وعليه فلنترك الحديث ونترك العلماء والله أعلم بمن هو المقـصود في قولـه (ﷺ)، ولا نلوم القـاضي عبـد الوهـاب فـيما ذهـب إليـه، أو في تقديـسه لمالـك وتمسكه به إلى درجة أنه يفضل العرض عليه على السماع من غيره، وهو أنه حجة من حجج الله على خلقه وكتابه الموطأ هو أصح كتاب عنده[3].

ومن المؤكد أن الإمام مالك قد مرَّ عليه هذا الحديث ولم يوله اهتماماً، لأنه لا يخدم الأمة في شيء من أحكام الحل والحرمة، وليس مـن الـصواب أن يكـون القاضي عبد الوهاب في ذلك أحرص من الإمام مالك نفسه فـيما ذهـب إليـه في هذا الحديث، وما ذهبنا إليه في هذا يؤكده الأستاذ الروكي في قوله: «نجده حتـى في بعض الفروع والجزئيات التي هـي مجـال واسـع للاجتهـاد في المـذهب، وأن المذهب نفسه قد يسمح فيها للفقهاء بمخالفة إمامهم فيها ـ فحتـى في مثـل هـذا المجال الواسع المسموح فيـه للفقيـه بالاجتهـاد ـ نجـد القـاضي عبـد الوهـاب يتمسك برأي الإمام مالك ويدافع عنه بالاستدلال النقلي والعقلي»[4].

ومن الأمثلة التي تدل على مالكيته وتمسكه برأي الإمام مالك دون غيره: ما جاء في بيوع الربا، التي مـال فيهـا بعـض فقهـاء المالكيـة إلى تـرجيح أحـد الآراء

---

(1) الإحسان ج9/ 53.

(2) للتأكيد على ذلك راجع (مترجمو القرآن الكريم، ومهمـتهم تجـاه القـراءات القرآنيـة) للـدكتور كاظم طباطبائي، في الندوة الدولية حول ترجمة معاني القرآن الكريم ـ جمعية الـدعوة الإسـلامية، طرابلس 2001، ص28.

(3) قواعد الفقه، ص72.

(4) المصدر السابق.

المخالفة لرأي الإمام مالك. فقد اختلفت المذاهب الفقهية في تحديد العلة التي من أجلها حرم ربا الفضل، فذهب أبو حنيفة إلى أنها: الكيل والوزن، وذهب الإمام مالك إلى أنها: الاقتيات والادخار في الطعام والثمنية في النقد، وذهب الشافعي إلى أنها مجرد الطعمية في الطعام والثمنية في النقد، وفي ذلك مال بعض فقهاء المالكية إلى الأخذ بأحد الآراء المخالفة لمالك في ذلك، كابن رشد الحفيد حيث أخذ برأي أبي حنيفة[1] لما رأى فيه من صواب ودلل على ذلك في كتابه بداية المجتهد[2].

وأما القاضي عبد الوهاب فلا يوجد لديه رأي، سوى رأي إمامه مالك دون غيره وإن دلَّ ذلك على شيء فإنما يدل على شدة تمسكه برأي الإمام مالك، ويقرره ويدافع عنه بكل ما أوتي من قوة الاستدلال وبراعة التنظير، ولا يترك في ذلك حجة نقلية ولا عقلية إلا ويسوقها.

ومما قاله في ذلك وهو كدليل على مالكيته، ما ذهب إليه في المسألة السابقة التي ذكرت في موضع بيوع الربا «العلة في تحريم التفاضل في الأعيان الأربعة أنها جنس مأكول على وجه تمس إليه الحاجة من القوت وما يصلحه من المدخرات وقال أبو حنيفة: العلة أنه جنس مكيل أو موزون، وقال الشافعي: جنس مطعوم، فدليلنا على صحة علتنا: أن الغرض بالنص على الأربعة المسميات أن يستفاد به معنى لا يعلم من عدمه ولا مع نصه على غيره، فلو أراد الطعم على ما يقوله الشافعي، لاقتصر على واحد منها لتساوي الأكل في جميعها إذ لا اعتبار عنده باختلاف صفاته وكذا لو أراد مجرد الكيل والوزن لاقتصر على واحد منها»[3].

(1) قواعد الفقه ص72.

(2) بداية المجتهد، ج2/ 131، 132.

(3) الإشراف على مسائل الخلاف، ج1/ 252.

فنجده في عرضه هذا مستميتاً في تسديد رأي إمامه، دون أن يلتفت إلى آراء غيره وهذا إن دلَّ على شيء فإنما يدل على تمسكه ودفاعه عن مالكيته[1].

ومما سبق يتضح لنا مالكية القاضي عبد الوهاب، وشدة تعلقه بإمامه وآرائه، وهو الذي جعل شيخه الباقلاني، يقول فيه وفي أبي عمران الفاسي: «أنت تحفظه وهو ينصره لو رآكما مالكاً لسُرّ بكما»[2]. وكذلك قول المعري: «إذا تفقه أحيا مالكاً جدلاً»[3].

وبذلك وغيره اعتبر القاضي عبد الوهاب، من الذين لم يخالفوا المذهب المالكي ولم يفتوا بغير قواعده وأصوله، ومما يؤكد على مالكيته والتزامه بمذهب مالك، تحقيقه لأقوال المذهب المالكي، فإلى جانب تمسكه برأي الإمام مالك، نجده حريصاً على تحرير ما ينص عليه المذهب، وما يستنبط منه من الأحكام الفقهية، على ضوء أصوله العامة ويوضحها ويحققها كما نجده إذا كان للمذهب في المسألة الواحدة، روايتان أو أكثر عن الإمام، فيقوم بتوضيح ذلك وتحقيقه مع ترجيح ما يراه مناسباً ويتبعه بالاستدلال والاحتجاج وهو ما قصده السيوطي في حديثه عن القاضي عبد الوهاب: «له أقوال وترجيحات»[4].

ومثالنا في ذلك تعدد الروايات، عن إمام مالك في حكم طلب الشفعة هل يكون على الفور أو على التراخي[5]، كذلك من أمثلة تحقيقه لأقوال المذهب ومما يدل على مالكيته قوله في حكم الوضوء من إناءين، وقع الشك في أحدهما، أيهما الطاهر وأيهما النجس.

---

(1) قواعد الفقه، ص74.

(2) قواعد الفقه، ص74.

(3) المصدر السابق.

(4) قواعد الفقه، ص77.

(5) المصدر السابق.

وأصحاب مالك اختلفوا في ذلك على أربعة أقوال، قال عبد الملك بن حبيب: يتوضأ بأحدهما ويصلي ثم يتوضأ بالآخر ويصلي، وقال محمد بن مسلمة ـ يتوضأ بأحدهما ويصلي ثم يغسل أعضاءه من الآخر ثم يتوضأ منه ويصلي، ولسحنون في هذه المسألة قولان أحدهما مثل قول عبد الملك، والآخر أن يتيمم ويدعمها، وقال ابن المواز يتحرى أحدهما ويتوضأ به ويجزيه كما يتحرى القبلة، وبعد سرد الأقوال الأربعة وتحقيقه لها ونسبتها إلى أصحابها، اختار قول محمد بن مسلمة واستدل على ذلك[1] ولو سئلت في هذه المسألة لقلت أن القول الصحيح هو ما ذهب إليه محمد بن مسلمة لأن قول عبد الملك بن حبيب يتوضأ بأحدهما ويصلي ثم يتوضأ بالآخر ويصلي، فقد يكون الأول هو النجس وعليه يجب غسل أعضائه من النجاسة أولاً كما في رأي محمد بن مسلمة، وأما ما ذهب إليه سحنون في أخذه بما ذهب إليه عبد الملك بن حبيب فهو مشكوك فيه لأنه ربما الإناء الأول الذي يتوضأ به كان نجساً، وفي هذه الحالة لابد من تطهير أعضائه من النجاسة أولاً، وفي الرأي الثاني الذي قال فيه بالتيمم ففيه نظر لأن أحدهما طاهر فلا يجوز في هذه الحالة التيمم لتوفر الماء والله أعلم، وبأخذ طريقة أو قول محمد بن مسلمة يمكن الخروج من الشك، والتأكد من أن إحدى الصلاتين صحيحة، وعليه فأنا آخذ برأي محمد بن مسلمة.

ومما يدل على مقدرة القاضي عبد الوهاب وحنكته في هذا الخضم، هو تجاوزه لمستوى الاختيار والترجيح، إلى مستوى الاجتهاد برأيه الشخصي المصحوب بالأدلة، ولا يهمه في ذلك أن يتفق رأيه مع شيوخه وأساتذته أو يخالفهم.

سادساً: تنظيره للمذهب المالكي:

من الأسس التي جعلت منه عالماً أصولياً وفقيهاً مجتهداً، هو ذلك التنظير الذي سلكه حتى شهد له واعترف له بتلك المكانة، أولئك الأعلام الذين تجاوز

(1) قواعد الفقه، ص77.

نطاقهم محيط المذهب المالكي إلى غيرهم من العلماء، فأبو بكر البغدادي وهو من الشافعية قال: «وكان حسن النظر»[1].

وصاحب الذخيرة قال فيه: «أنه من صرّف وجوه المذهب المالكي، بين لسان الكتاني ونظر اليوناني»[2]، والشيرازي وهو فقيه شافعي قال: «أدركت وسمعت كلامه في النظر»[3]، وابن حزم الظاهري قال: «لو لم يكن لأصحاب المذهب المالكي بعد عبد الوهاب إلا مثل أبي الوليد الباجي لكفاهم»[4]، كذلك السيوطي شهد له ببعد النظر[5]، وقال فيه المعري: «إذا تفقه أحيا مالكاً جدلاً»[6]، ووصفه الباقلاني بأنه حافظ لمذهب مالك[7] والاعتراف له بحوزة السبق في التنظير للفقه المالكي.

والانتصار له لم نقم بحصره في العديد من الكتب، أما الاستدلال على تنظيره من خلال كتبه ومصنفاته، فيتضح ذلك من خلال أسمائها وعناوينها فكتابه **الإشراف على مسائل الخلاف** لخير دليل على ذلك، وكذلك كتاب **النصرة لمذهب إمام دار الهجرة** وكذلك **المعونة لدرس عالم المدينة** في الفقه المقارن، الذي أساسه التنظير وقواعد الاستدلال، وهي لأكبر دليل على مالكيته ومقدرته على التنظير، وضلاعته في الاستدلال وتمكنه من أصول الفقه المالكي.

ومما يفيد ويؤكد على مالكيته مناظراته ومجادلاته لمن يختلفون معه في الاجتهاد وينتصر لرأي إمامه مالك من خلال ما يأتي به من استدلالات.

---

(1) تاريخ بغداد، ج11/ 31.

(2) الذخيرة، ق4، ج2/ 515.

(3) طبقات الفقهاء، ص770.

(4) نفح الطيب، ج2/ 68، 69.

(5) حسن المحاضرة، ج1/ 141.

(6) الذخيرة، ق4، ج2/ 516.

(7) ترتيب المدارك، ج7/ 246.

سابعاً: كتاب الإشراف على مسائل الخلاف:

يعد هذا الكتاب من أمهات كتب الفقه الإسلامي، وخاصة بالنسبة للمذهب المالكي، وهو يصلح أن يكون مادة لبحوث علمية كثيرة، كاستنباط قواعده الأصولية وتحليلها وهو ما قام به الأستاذ الروكي في استخراجه لقواعد الإشراف، وما قام به الحبيب بن الطاهر في مؤلفه الإشراف على نكت مسائل الخلاف الذي طبع في دار ابن حزم ببيروت، وكما فعل صاحب الإتحاف بتخريجه أحاديث الإشراف، لأنه يشمل الجوانب الفقهية والأصولية والحديثية، وغيرها من الأمور التي تبين أهميته وقيمته العلمية.

والكتاب يقع في مجموعة أجزاء، ولم يبدأه المؤلف باسمه ولا يحتوي على مقدمة، يتحدث فيها على موضوع الكتاب أو طريقته أو منهجه، كما هو عليه الحال عند الفقهاء حيث استهل كتابه بباب الطهارة وأنهاه بكتاب المواريث، وكما أشرنا في بداية هذا البحث إلى أن تناولنا له من خلال كتاب قواعد الفقه الإسلامي، وكتاب الإتحاف بتخريج أحاديث الإشراف، فما يلاحظ من خلالهما أن هناك اختلافاً فيما جاء في الكتابين، من حيث تبويب الكتاب، فما أطلق عليه المؤلف باباً أو كتاباً نجدهما متفقين فيه، فالكتاب يحتوي على ثمان وستين باباً أو كتاباً ونجدهما اختلفا في بعض منها، ففي قواعد الفقه نجده التزم بالباب والكتاب ففيه اثنا عشر باباً وخمسون كتاباً، أما الإتحاف فنجده يذكر أحياناً الباب وأحياناً الفصل فذكر اثنا عشر باباً وخمسة وخمسين كتاباً وفصلاً واحداً وترك باباً واحداً من دون أن يُطلق عليه شيئاً ويفهم من المسألة الأولى التي وردت فيه بأنه باب الآذان، وهو ما أُطلق عليه في قواعد الفقه الإسلامي وكذلك في الإشراف على نكت مسائل الخلاف للحبيب بن الطاهر[1] وذلك الباب يحتوي على خمس

---

(1) ورد في هذا المؤلف الذي يتكون من جزأين وهو يحتوي على 2123 مسألة وكما سبقت الإشارة إليه بأنه طبع في 1999 بدار ابن حزم ببيروت.

وخمسين مسألة، أي من المسألة رقم مائة وتسع وعشرين وحتى المسألة رقم مائتين وثلاث وثمانين، حسب الترتيب والترقيم الذي اتبعه صاحب الإتحاف أي من ص334 إلى ص710 من الكتاب المذكور جميعه فيما يخص باب الآذان[1].

وكتاب الإشراف يصنف من ضمن كتب الفقه المقارن، أو ما يعرف قديماً بكتب الخلاف، وهو يحتوي على تسعمائة وخمس وعشرين مسألة فقهية، معروضة على مستوى المذاهب الفقهية.

ومنهج القاضي عبد الوهاب، في كتاب الإشراف بصورته العامة، نجده يتناول المسائل التي تعرض إليها، بعرض الحكم الفقهي على طريقة المذهب المالكي ثم يتبعه بعرض الحكم عند المخالفين، مستعملاً عبارة «خلافاً» أو «قال وخالف»، ثم يعقب بذكر حجج المالكية دون التعريج على أدلة المخالفين وحججهم، ويلتزم في ذلك الأسلوب العلمي الرصين الواضح، وهو بعيد عن الانفعال والتهجم على الفقهاء وأصول الاستدلال عنده: القرآن الكريم، والسنة، والإجماع، وقول الصحابي، والقياس، والاستحسان، والمصلحة، وسد الذرائع، والعرف، وعمل أهل المدينة، وشرع من قبلنا، والاستدلال بالمقاصد، والاستصحاب[2].

ثامناً: المآخذ التي قد تؤخذ على كتاب الإشراف:

من المآخذ التي قد تؤخذ على الكتاب وهي بالتالي تعد مآخذ على صاحب الكتاب، وعلى الرغم من أن كتاب الإشراف يُعدّ من أمهات المصادر التي تفتخر بها المكتبة الإسلامية وفيه الكثير من الأحكام والحكم وأوجه الاتزان، والأدب

---

(1) إلا أن ما ورد في الإشراف على نكت مسائل الخلاف الذي كان في الجزء الأول منه وبالتحديد في ص214 ولم يتعدَّ خمس عشرة مسألة أي من المسألة رقم 191 وحتى المسألة رقم 204.

(2) قواعد الفقه، ص96، 99.

وكلها شواهد على مكانة صاحب الكتاب فهو لا يخلو من بعض المآخذ التي لا تقلل من قيمة الكتاب وهي على النحو الآتي:

1 ـ اقتصاره على عرض حجج المالكية أثناء مناقشته للمسألة، ودون عرض حجج المخالفين له من المذاهب الأخرى، وكان أولى به أن يستعرض حجج المخالفين.

2 ـ انتصاره لمالكيته، جعله يتخلى عن الحجج القوية عند غيره، ويحتج بما لديه من حجج ولو كانت ضعيفة، مما جعله يتكلف في بعض المواضع.

3 ـ طريقته في اعتماده الأحاديث، التي يستشهد بها وهي غير مرضية وذلك لعدم ترجيح الأحاديث التي يستدل بها، أو أنها غير مسنودة لأصحابها حتى أن المقرّي حذّر من أحاديث عبد الوهاب[1] التي استشهد بها أو استدل بها لضعفها، وهذا يستدعي إعادة تحقيق الأحاديث من جديد.

4 ـ عدم اهتمامه بذكر أسباب الخلاف الفقهي فهو يورد الخلافات الفقهية مجردة عن أسبابها[2].

كان ذلك فيما يخص القاضي عبد الوهاب وكتابه الإشراف، وأما فيما يتعلق بكتاب قواعد الفقه الإسلامي، وكتاب الإتحاف بتخريج أحاديث الإشراف باعتبارهما الأساس لهذا البحث، ومن باب التعريف بهما وذكر ما فيهما من محاسن وغيرها نقول:

1 ـ فالكتاب الأول وهو قواعد الفقه الإسلامي من خلال كتاب الإشراف على مسائل الخلاف للقاضي عبد الوهاب البغدادي المالكي، تأليف فضيلة الأستاذ الدكتور محمد الروكي أستاذ الفقه الإسلامي وأصوله، بجامعة محمد

(1) قواعد الفقه، ص101، ومما نُقل عن المقرّي في ذلك قال بعضهم احذر أحاديث عبد الوهاب والغزالي وإجماعات ابن عبد البر واتفاقات ابن رشد، واختصارات الباجي، واختلافات اللخمي.

(2) قواعد الفقه، ص100، 102.

الخامس بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، المغرب، فهذا الكتاب طبع في طبعته الأولى من قبل مجمع الفقه الإسلامي بجدة، وتولت طباعته دار القلم بدمشق سنة 1998م، وهو عبارة عن مجلد واحد يحمل في غلافه البيانات التي ذكرت، وهو يحتوي على 303 صفحة من الحجم المتوسط، وتجليده من النوع الفاخر.

وهو كما ذكر الدكتور محمد الحبيب بن الخوجة في تقديمه: «من إنتاج النابغ الدكتور محمد الروكي، نال به شهادة الماجستير من كلية الآداب قسم الدراسات الإسلامية جامعة محمد الخامس بالرباط»[1].

تناول فيه القاضي عبد الوهاب وكتابه الإشراف على مسائل الخلاف، وتعرض فيه للقواعد الفقهية الكلية في كتاب الإشراف.

وليس عندي ما أقوله في هذا الكتاب سوى إعادة ما قاله الشيخ محمد الحبيب بن الخوجة في قوله: «وهذا العمل المفيد بإذن الله القائم على استخراج قواعد الإشراف وقواعده مع ما يتميز به من درس وتحقيق وضبط هو من إنتاج الباحث النابغ»[2]. وللأمانة لم أجد فيه أي هفوات سوى عدد قليل من الأخطاء مرجعها للطباعة في أغلب الأحيان.

2 ـ أما الكتاب الثاني وهو الإتحاف بتخريج أحاديث الإشراف، وهو تخريج ودراسة للأحاديث الواردة في كتاب الإشراف للقاضي عبد الوهاب المالكي، للدكتور بدوي عبد الصمد الطاهر صالح وأصله أطروحة لنيل الدكتوراه وطبع في دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث وهو يتكون من أربعة مجلدات في 2324 صفحة من القطع المتوسط، وهو الإصدار الثاني لدار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث التي كان في إصدارها

---

(1) قواعد الفقه، ص5.

(2) قواعد الفقه، ص5.

الأول كتاب **التهذيب في اختصار المدونة** تأليف أبي سعيد البراذعي[1]، دراسة وتحقيق محمد الأمين ولد محمد بن سالم بن الشيخ الباحث بدار البحوث للدراسات الإسلامية، وحسب دراستي لكتاب تهذيب مسائل المدونة المخطوط وما قمت به من دراسة وتحقيق، فإن ما في **التهذيب في اختصار المدونة** لمحمد الأمين بن محمد الذي حقق منه ما بين كتاب الطهارة وحتى نهاية كتاب الحج الثالث ما يستحق به الثناء والشكر لما بذله من جهد في كل من الدراسة والتحقيق، وما التزم به من منهجية علمية وموضوعية، وذلك ما يسوقنا إلى الإصدار الثاني للدار المذكورة وهو كتاب الإتحاف، وما وقفت عليه بعد الاطلاع عليه والأخذ منه، اتضح أن هناك كثيراً من الهفوات التي يصعب حصرها هنا ولكن لابد من الوقوف عند بعضها:

1 ـ ورد في ج1/ 71 السطر السابع: «صاحب مالك وراوي الموطأ»، والسليم هو: «صاحبا مالك وراويا الموطأ».

2 ـ ورد في ج1/ 80 في السطر الأول: «وأما بيئات المدارس الأخرى فبيئات ساكنة» والأجدر به حسب علمي وفهمي أن يقول: «فهي عبارة عن بيئات ساكنة»، أو يقول: «فهي بيئات ساكنة»، وفي السطر الثاني عشر من نفس الصفحة نجد ما نصه: «وهذا الأمر الثاني هو السبب الرئيس في اختلاف.. بين أصحاب المدرسة العراقية والمدرسة الأخرى»، ففي بداية العبارة خلل، وكذلك في لفظ المدرسة، والصواب أن يقول المدارس الأخرى.

3 ـ ورد في ج1/ 81 السطر الرابع والسطر التاسع كلمة (قروي) نسبة للقيروان والصواب هو (قيرواني).

(1) والتهذيب عبارة عن كتاب ضخم في الفقه المالكي وهو بعنوان (**تهذيب مسائل المدونة**) لأبي القاسم خلف بن القاسم الأزدي البراذعي.

4 ـ ورد في ج1/ ص103 السطر الثالث ما نصه: (هـذا شـأن كـشأن أسرتـه وكشأن نشأته) فلم أفهم داعي التكرار هنا ولا الغرض منه.

5 ـ من الهفوات التي وقع فيها: الخلط بين نص المؤلف وتعليقاته هو وكمثال على ذلك ما ورد في ج3/ 1123 السطر الخامس حيث كتب في المكان المخصص لنص المؤلف وبنفس الخط والحجم المخصص للمؤلف عبارته الخاصة به وهي: «هذه المسألة أطال المصنف الكلام فيها» فهذه العبارة مكانها غير هذا.

6 ـ ترقيمه للكتاب فبدأ من ص1 إلى ص174 ثم استأنف الترقيم كذلك، من ص1 إلى النهاية دون الإشارة أو التمييز سوى أن المجموعة الأولى هي للدراسة والأخرى للتحقيق.

7 ـ من الناحية الفنية نجده في ص74 كتب: «فالعلم الأول فيها» بالخط الرفيع وفي ص75 كتب: «وأما العلم الثاني» بالخط العريض وهذا يدل على عدم مراعاة التنسيق والتوحيد فيما يخص العناوين والهوامش التي يجب أن يتبع فيها رسماً معيناً ونسقاً معيناً من الأول إلى الآخر وهذا متكرر في الكتاب، كذلك ما نجده في أكثر من موضوع ما ورد في الصفحة المذكورة، فيقول في نقطة: «أولها»، ثم يأتي للتي تليها ويقول: «الثاني» والأفضل إما أن يقول أولها ثم ثانيها أو يقول الأول ثم الثاني وخاصة أن أصل الكتاب عبارة عن أطروحة للدكتوراه من كلية الدعوة وأصول الدين جامعة أم القرى بمكة المكرمة التي يفترض فيها مواصفات أكاديمية معينة.

8 ـ من الملاحظ عنه أنه في ترتيب أبواب الكتاب، وبالتحديد ج1/ 334 ذكر باباً ولم يذكر له عنوانه ولا اسمه، ولم يشر إلى ذلك أو يعلق عليه، وهو كما في الأصل وكما ذكره الأستاذ الروكي، وكما يتضح من أول مسألة فيه، وإلى آخر مسألة منه بأنه باب الآذان، وهذا ليس من الخطأ المطبعي، لأنه

مذكور في أكثر من موضع، أي ورد في داخل الكتاب وفي الفهارس وبنفس الصورة.

9 ـ نشير إلى العديد من الصفحات التي وردت فيها أخطاء بطريقة أو بأخرى، والظرف لا يسمح بالإشارة إلى كل ما ورد فيها وهي على النحو الآتي: ص67، 70، 73، 74، 77 79، 89، 119 ويستمر حتى 2149.

والنقطة الأخيرة في الملاحظات هي أن صاحب العمل قد أنهى عمله الذي استغرق ما يزيد على 2324 صفحة ولم يضمن هذا الجهد خاتمة، يذكر نتيجة عمله ويشير إلى نقاط جديرة بالذكر في حوصلة البحث مع أن الخاتمة لا تقل أهمية عن المقدمة وبالذات في الدراسات الأكاديمية والتحقيقات العلمية الرصينة.

تلك كانت بعض الملاحظات التي سمح الظرف بذكرها في حق القاضي عبد الوهاب، وأراها من باب الواجب التنويه بمكانة هذا العلم البارز والعالم المدقق، والإشادة بما تركه من تراث خصب ينبغي أن تتجه إليه جهود القراء والباحثين من طلاب العلم والمعرفة للإفادة منه في إثراء جهودهم في بحوثهم العلمية فكراً وتحقيقاً ودراسة لما تتضمنه مصنفاته من قواعد أصولية ومسائل فقهية وآراء عقلية في إطار المدرسة المالكية إلى جانب ما تتضمنه مصنفاته من استعراض آراء فقهاء المدارس الأخرى بطريقة التزم فيها أدب البحث، فلم يقلل من قيمتها أو يطعن في جهود أصحابها كما ورد في مواقف بعض المتشددين من جهود غيرهم، وهذا المسلك يؤدي دون شك إلى التخلص من الخصومات المتبادلة بين المدارس الفقهية المختلفة ويصون وحدة الأمة التي ينشدها الجميع.

والله ولي التوفيق

قائمة المصادر المراجع

وهي مرتبة حسب ورودها في البحث:

1 ـ المرة والتكرار في النصوص الشرعية، د. محمد محروس المدرس، مطبعة المجمع العلمي العراقي، بغداد 1977م.

2 ـ قواعد الفقه الإسلامي، د. محمد الروكي، دار القلم دمشق 1998.

3 ـ ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك، دار مكتبة الفكر، طرابلس.

4 ـ وفيات الأعيان وأنباء الزمان، لابن خلكان، دار صادر بيروت.

5 ـ الديباج المذهب في معرفة أعيان المذهب، لابن فرحون المالكي، دار التراث، القاهرة.

6 ـ شذرات الذهب، لابن العماد الحنبلي، دار الكتب العلمية، بيروت.

7 ـ شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، دار الكتاب العربي، بيروت.

8 ـ الإتحاف بتخريج أحاديث الإشراف، د. بدوي صالح، الطبعة الأولى، دبي.

9 ـ الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة لأبي الحسن علي بن بسام الشنتريني، الدار العربية للكتاب، ليبيا، تونس.

10 ـ المعونة، للقاضي عبد الوهاب البغدادي المالكي، تحقيق حميش عبد الحق، دار الفكر.

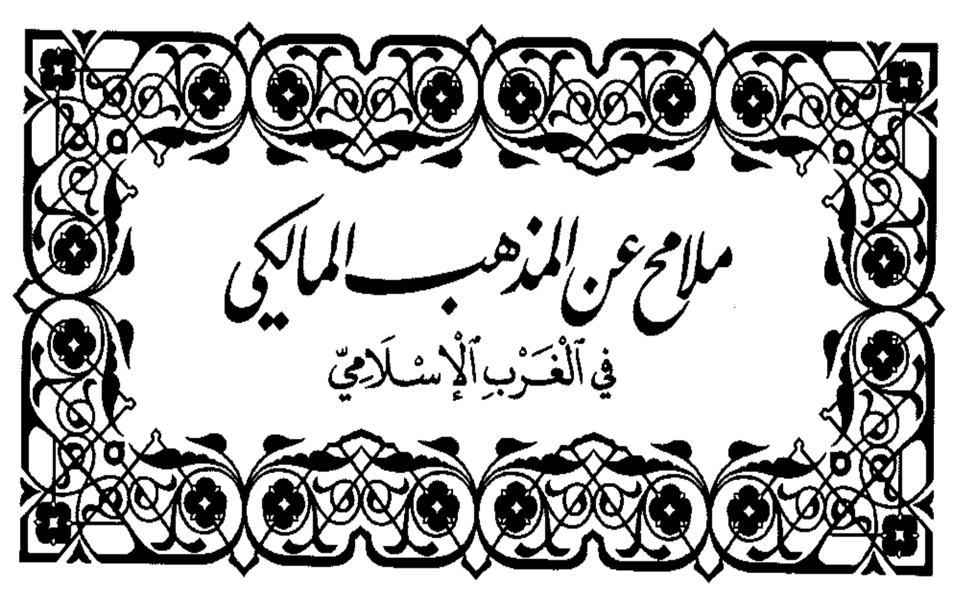
11 ـ الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان، للأمير علاء الدين بن بلبان، مؤسسة الرسالة.

12 ـ الندوة الدولية حول ترجمة معاني القرآن الكريم، جمعية الدعوة الإسلامي، 2001م.

13 ـ تهذيب التهذيب، لابن حجر العسقلاني، دار الكتب العلمية، بيروت.

14 ـ بداية المجتهد ونهاية المقتصد، لابن رشد القرطبي، مكتبة الباز، الرياض.
15 ـ الإشراف على نكت مسائل الخلاف للحبيب الطاهر، دار ابن حزم، بيروت، 1999م.
16 ـ طبقات الفقهاء، لأبي إسحاق الشيرازي، دار الرائد، بيروت.
17 ـ نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، للمقري، دار صادر، بيروت.
18 ـ حسن المحاضرة، للسيوطي، الطبعة الأولى، 1968م.
19 ـ كتاب الوفيات، لابن قنفذ، دار الآفاق الجديدة، بيروت.





ملامح عن المذهب المالكي في الغرب الإسلامي

د. جمعة محمود الزريقي
كلية الدعوة الإسلامية

الحمد لله الذي جعلنا من أتباع دينه القويم، وأسبغ علينا من خيره العميم، نحمده ونشكره ونستعين به ونستغفره، ونشهد أن لا إله إلا هو الكريم المتعال وحده لا شريك له، وأن سيدنا محمداً بن عبد الله عبده ورسوله، (ﷺ)، أما بعد.

فقد مَنَّ الله علينا بنعمة الإسلام وقيض لهذا الدين من يقوم به مصداقاً لقوله تعالى: ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ ﴾ فسخر له رجالاً في كل عصر ومصر، أعطاهم العلم وفقههم في الدين، ليتولوا القيام بأمره دعوة وإرشاداً وتعليماً، فخدموا هذا الدين وأرسوا دعائمه، ووطدوا أركانه وأسسوا قواعده وأحكامه، فكانوا خير معين على الحفاظ عليه، ونشره في أرجاء المعمورة فجزاهم الله عنا وعن المسلمين كل خير.

إن التعريف بالمذهب المالكي ودوره في الغرب الإسلامي لا تغطيه ورقات قليلة بل يحتاج إلى مجلدات كبيرة، ذلك أنه انتقل إلى هذه البلاد بعد

نشأته في المدينة المنورة على ساكنها أفضل الصلاة والسلام، على يد رجال تتلمذوا على الإمام مالك، رضي الله عنه، وساهموا في نشر المذهب واجتهاداته، واستطاعوا أن يرسخوا هذه المدرسة الفقهية الإسلامية إلى جانب المدارس الفقهية الأخرى التي عرفت في المنطقة قديماً وحديثاً، ومن خلال ذلك وضعوا الكثير من المصنفات التي كانت خير معين على بقاء المذهب وتداول أصوله وقواعده، سواء في مجال التدريس والتعليم، أو في مجال الفتيا، وكذلك الحال في مجال القضاء.

وهكذا شأن الفقه الإسلامي عموماً، فقد خدمه الجلة رجال من العلماء الأجلاء يأتي على رأس هؤلاء الرجال الأئمة الأعلام، والعلماء الكبار، والشيوخ الكرام الذين أبلوا البلاء الحسن في خدمة هذا الدين، وفي مقدمته أئمة المذهب الذين أسسوا مدارس فقهية ساهمت في تكوين حركة علمية كبيرة، قامت على علوم الدين الإسلامي فأرسوا دعائمها، ووضعوا أصولها واجتهاداتها، وكونوا التلاميذ الذين قاموا بنشر علمهم وآرائهم، فكانت تلك المدارس خير معين في إيجاد الحلول المناسبة لكافة المشاكل والقضايا التي واجهت المسلمين قديماً وحديثاً، في كل الأقطار الإسلامية، وأعطت الدليل على أن الدين الإسلامي صالح لكل زمان ومكان.

لعله من المفيد أن نذكر بعض هذه المدارس التي مازالت قائمة حتى الوقت الحاضر، والتي تواضع العلماء على تسميتها بالمذاهب، منها على الخصوص المذهب المالكي والمذهب الحنفي، والمذهب الشافعي، والمذهب الحنبلي، وهي المتعارف عليها بالمذاهب السنية، والمذهب الإباضي الذي يعتبره بعض الفقهاء من أقرب المذاهب لأهل السنة[1] وكذلك مذهب الشيعة الزيدية، وهناك مذاهب أخرى شيعية متعددة.

(1) شرح لب العقائد الصغير، للعلامة الشيخ محمد مفتاح قريّو، ص148، نشر دار ومكتبة الشعب، مصراتة، 1995م.

ولإلقاء بعض الملامح على المذهب المالكي، لابد لنا من التعريف بالإمام مالك رضي الله عنه أولها، وثانيها: بداية دخول المذهب إلى الغرب الإسلامي، وثالثها: نذكر أشهر الرجال الذين خدموا المذهب، ورابعها: نذكر أهم المؤلفات التي قام بها علماء المالكية، وخامسها: نتعرض لبعض مؤلفات علماء ليبيا في خدمة المذهب المالكي، ونختم كل ذلك بما نتوصل إليه من نتائج:

أولاً: التعريف بالإمام مالك رضي الله عنه:

هو أبو عبد الله مالك بن أنس، بن مالك بن أبي عامر بن عمرو بن الحارث ويقال الأصبحي، يعود أصله إلى اليمن، كان جده مالك من كبار التابعين، يروي عن عمر، وطلحة، وعائشة، وأبي هريرة، وحسان، ومن الرواة عنه ابنه أنس والد سيدنا مالك، وأما أبو عامر الجد الثاني للإمام مالك، فقد ذكر المؤرخون أنه كان من كبار الصحابة، وشهد المغازي كلها مع رسول الله (ﷺ)، عدا بدر.

اختُلِف في مولده، والمشهور أنه ولد سنة ثلاث وتسعين من الهجرة، في خلافة سليمان بن عبد الملك بن مروان، أخذ العلم على شيوخ المدينة المنورة، منهم أبو بكر محمد بن شهاب الزهري، وأبو عثمان ربيعة، وإسحاق بن عبد الله وغيرهم، وقيل إنه أخذ على أكثر من تسعمائة شيخ، وروى عنهم، انتصب الإمام مالك للتدريس وهو ابن سبع عشرة سنة، وتلقى عنه العديد من التلاميذ الذين أصبح بعضهم من كبار علماء الفقه المالكي فيما بعد، منهم الإمام الشافعي رحمه الله، ورحل إليه طلاب العلم من كل حدب وصوب، ورووا عنه العلم، من أشهرهم ابن وهب، وابن القاسم من مصر، كما رحل إليه من إفريقية علي بن زياد الطرابلسي، وأسد بن الفرات، ومن الأندلس يحيى بن يحيى الليثي، وغير هؤلاء كثير.

ذكر المؤرخون أن الإمام مالكاً ألف مجموعة من الرسائل في مواضيع شتى، منها الأدب والمواعظ والحساب والنجوم، ومن أشهر مؤلفاته كتاب الموطأ، وهو كتاب حديث وفقه، قام بشرحه بعض العلماء، قال عنه الإمام

الشافعي: ما على الأرض كتاب أقرب إلى القرآن من كتاب مالك بن أنس (الموطأ)، كما قال عن الإمام مالك: إذا ذكر العلماء، فمالك هو النجم الثاقب، ولم يبلغ أحد مبلغ الإمام مالك في العلم لحفظه وإتقانه وصيانته، فبهذه المكانة تبوأ درجة متميزة بين علماء الأمة الإسلامية وأصبح علماً كبيراً من أعلامها، ومؤسساً لمدرسة علمية فقهية لا تزال باقية إلى يومنا هذا[1].

تناول القاضي عياض حياة الإمام مالك بدراسة مستفيضة، شملت إلى جانب ترجمته الذاتية، طلبه للعلم، وتوقيره للحديث الشريف، وما يتحلى به من مكانة علمية ونباهة وعلو قدر، واتباعه للسنن، وكراهيته للمحدثات، وملامح عن عبادته وورعه وخوفه من الله تعالى، وشدته في إقامة حدود الله تعالى، وبصورة عامة كل ما دار في حياته من أحداث وتطورات ومواقف، منها على الخصوص تأليفه لكتاب الموطأ وموقفه من إرادة الخليفة فرضه على الأمصار للتقيد به، ومحنته في الفتوى، وهي حادثة معروفة ومشهورة.

كان موقفه مشرفاً من رغبة الخليفة أبي جعفر المنصور، عندما أراد فرض كتاب الموطأ على الأمصار ونبذ ما عداه من كتب، ذلك الكتاب الذي لقي استحسان العلماء إلا أن الإمام مالكاً رفض ذلك[2] بحجة أن صحابة رسول الله (ﷺ) تفرقوا في الأمصار، ونقلوا الحديث، وعملوا به، واجتهدوا في الحوادث التي استجدت لهم، وهذا الموقف الذي سجله التاريخ للإمام مالك، فرض

---

(1) ترتيب المدارك، للقاضي عياض، ص 107 ـ 119/ 1، طبع وزارة الأوقاف المغرب، 1965م، تنوير الحوالك، للإمام جلال الدين السيوطي الشافعي الجزء الثالث، ص164 ـ 169، شجرة النور الزكية، ص52 ـ 55/ 1.

(2) وقال الإمام مالك للخليفة: «يا أمير المؤمنين لا تفعل، فإن الناس قد سبقت لهم أقاويل، وسمعوا أحاديث، ورووا روايات، وأخذ كل قوم بما سبق إليهم وعملوا به، ودانوا له، من اختلاف أصحاب رسول الله (ﷺ) وغيرهم وإن ردهم عما اعتقدوه شديد، وما اختار أهل كل بلد لأنفسهم» ترتيب المدارك ص72/ 2.

احترام الجمهور له ولمذهبه فلم يرضَ أن يكون مذهبه هو المذهب الرسمي للدولة، من ذلك يتضح إجلال الإمام مالك للعلم ولحرية البحث والدراسة والاجتهاد، كما أن في هذا الموقف مراعاة اجتهاد فقهاء الأمصار، وما جرى عليه عملهم وأحكامهم في المسائل التي وقعت لديهم.

أما موقفه من الفتوى التي امتحن فيها، ومفادها أن البيعة لا تحل إذا كانت بالإكراه، ويجوز للمسلم أن يتحلل منها، فقد عُذب بشأنها من قبل والي الخليفة على المدينة، ولكنه تحمل الأذى، ورفض أن يغير رأيه، وبذلك ضرب مثلاً يحتذى به، يدل على أن الفتوى لا تكون في خدمة السلطان وكل ما يريده، بل تكون لعلماء المسلمين وأن يراعوا فيها حكم الشريعة لا غير، ولا تأخذهم في حق الله لومة لائم.

هكذا كانت حياة هذا الحبر الجليل، والعالم الكبير، ذات فائدة كبيرة، استغرقها في التحصيل العلمي، والتأليف، والتدريس، وخدمة الحديث الشريف، حتى أن مدرسته في المدينة المنورة يطلق عليها مدرسة الحديث، إلى جانب ذلك، تكوينه للعلماء الذين جاءوا إليه من كل حدب وصوب، وحملوا علمه إلى مختلف الأمصار، علاوة على مواقفه النبيلة التي سجلها له التاريخ بأحرف من نور، ولا تزال مدرسته قائمة بعلمائها وأعلامها حتى الوقت الحاضر، توفي الإمام مالك رحمه الله في المدينة المنورة، سنة 179هـ[1].

ثانياً: بداية انتقال المذهب إلى الغرب الإسلامي:

رحل إلى الإمام مالك عدد من طلاب العلم من كل الأقطار، جاء بعضهم من الغرب الإسلامي، وبعد تلقيهم العلم بالمدينة المنورة عادوا إلى أوطانهم، وعلى يدهم بدأ فقه الإمام مالك ينتشر، وأصبح تلاميذ الإمام أساتذة يعلمون الناس فقه الإمام واجتهاداته ومنهجه في استنباط الأحكام، إلى جانب

---

(1) ترتيب المدارك، المصدر السابق، ص72/ 2.

ذلك جلبوا معهم كتاب الموطأ، وهو كما سلف القول، كتاب حديث وفقه، وبدءوا في تعليمه ونشره في الغرب الإسلامي.

تذهب بعض الروايات إلى أن زياد بن عبد الرحمن الأندلسي المتوفى سنة 204هـ هو أول من أدخل المذهب إلى الأندلس، وبواسطته انتشر هناك، ثم نقلت بذور المذهب المالكي من الأندلس إلى فاس بواسطة طائفة من العلماء، أما كتاب الموطأ فالذي حمله إلى المغرب هو عامر بن محمد القيسي الأندلسي ذلك فيما يتعلق بالأندلس[1] والمغرب الأقصى، غير أن القاضي عياض ذكر أن الذي قام بذلك هو علي بن زياد الطرابلسي إذ يعتبر أول من أدخل الموطأ وجامع سفيان إلى المغرب، وفسر لهم قول مالك، ولم يكونوا يعرفونه، وكان قد دخل الحجاز والعراق في طلب العلم، وهو معلم سحنون الفقه[2].

ويذكر أبو العرب (ت 333هـ) أن أبا الحسن علي بن زياد هو من أهل تونس ولكنه أشار إلى أن أصله من طرابلس الغرب، ثم سكن مدينة تونس، قال في وصفه: «كان ثقة مأموناً فقيهاً خيراً، متعبداً بارعاً في الفقه، سمع من مالك وغيره، ولم يكن في عصره بإفريقية مثله، سمع منه البهلول بن راشد وسحنون وشجرة بن عيسى وأسد بن الفرات»، قال أبو العرب: «وبلغني عن أسد بن الفرات أنه قال: إني لأدعو الله لعلي بن زياد مع والدي لأنه أول من تعلمت منه العلم»، قال أبو العرب: «لم يكن سحنون يقدم عليه أحداً من أهل إفريقية»[3].

---

(1) مجلة المذهب المالكي، حول ندوة المدرسة المالكية الفاسية أصالة وامتداد نظمتها جامعة سيدي محمد بن عبد الله بفاس، العدد الأول، ص199، ربيع سنة 1427هـ 2006م.

(2) ترتيب المدارك، المصدر السابق، ص80/ 3.

(3) طبقات علماء إفريقية وتونس، لأبي العرب محمد بن أحمد بن تميم القيرواني (ت 333هـ)، ص220، تقديم وتحقيق، علي الشابي ونعيم حسن اليافي، الدار التونسية للنشر، 1968.

نقل القاضي عياض في ترجمة علي بن زياد، أنه ألف كتاباً في البيع، سماه (كتاب خير من زنته)، وبعض الروايات تقول إنه كتاب في البيوع، والنكاح، والطلاق، ويرى الأستاذ عمر الجيدي رحمه الله، أن ابن زياد هو أول المؤلفين في الفقه المالكي بالغرب الإسلامي، وقد توفي ابن زياد بتونس سنة 183هـ[1].

يستفاد من هذه النقول أن طرابلس ساهمت في مسيرة المذهب المالكي بهذا العلم ومن خلال ترجمته نستنتج أن حياته بدأت فيها وإن كان أصله من العجم، يفهم ذلك من سؤال الإمام سحنون عنه لشرحبيل قاضي طرابلس، فقال له: «كشفنا عن أصله فإذا هو من العجم، وكان أوله من طرابلس ثم سكن مدينة تونس»[2]، ولم تذكر المصادر انطلاقته إلى المشرق، هل كانت من مدينة تونس أم من طرابلس؟.

وأياً كان الأمر، فهو من أوائل تلاميذ الإمام مالك، والآخذين عنه العلم، وممن روى عنه الموطأ، نقل القاضي عياض قول تلميذ ابن زياد، أسد بن الفرات: «ما طرأ علينا طارئ من بلد من البلدان، كشف لنا عن هذا الأمر، أي علم الإمام مالك وأصول مذهبه، كشف علي بن زياد، وكان البهلول بن راشد يأتي إلى علي بن زياد، ويسمع منه، ويفزع إليه، يعني في المعرفة والعلم، ويكاتبه إلى تونس يستفتيه في أمر الديانة وكان أهل العلم بالقيروان، إذا اختلفوا في مسألة كتبوا بها إلى علي بن زياد ليعلمهم بالصواب»[3].

وعن طريق تلاميذ علي بن زياد، سحنون، وأسد بن الفرات، والبهلول ابن راشد أخذ المذهب ينتشر في شمال إفريقية، انطلاقاً من القيروان ليعم كافة

---

(1) مباحث في المذهب المالكي بالغرب، للدكتور عمر الجيدي رحمه الله، ص15، ط1، المغرب، 1993م.

(2) طبقات علماء إفريقية وتونس، المصدر السابق، ص222.

(3) ترتيب المدارك، للقاضي عياض، ص81 ـ 82/ 3.

الأقطار الإفريقية شمال الصحراء وجنوبها، حيث وضع الإمام سحنون المدونة التي تجمع فقه المدرسة المالكية من أقوال الإمام مالك وابن القاسم وتعليقات سحنون عليها، كما ألف أسد بن الفرات كتاباً أطلق عليه اسم الأسدية، وهو مزيج بين فقه مالك وآراء مدرسة العراق، ثم ما لبث أن تطور المذهب وزاد في الانتشار على يد علماء أجلاء، جاءوا بعد الرواد الأوائل عكفوا على دراسة تراث المذهب، وساهموا في تطويره وبحثه، عن طريق تدريسه ووضع مؤلفات جديدة عليه، تلقفها بالقبول سكان الأندلس وشمال إفريقية وجنوبها، تلك الجهود والمؤلفات هي التي ساهمت في الحفاظ على المذهب وبقائه إلى الوقت الحاضر.

ثالثاً: أشهر رجال المذهب:

لم يقتصر انتشار مذهب الإمام مالك على إفريقية والأندلس، بل انتشر في الحجاز والعراق ومصر، تم ذلك بواسطة تلاميذ مؤسس المذهب الذين انتشروا في البلدان، ففي مصر عن طريق أعلام منهم عبد الرحمن بن القاسم العتقي، المتوفى عام 191هـ، وأبي عبد الله أشهب القيسي، المتوفى عام 204هـ، وأبي محمد عبد الحكم، المتوفى عام 214هـ وغيرهم، كما كان انتشاره بالعراق بواسطة العديد من العلماء، منهم القاضي إسماعيل المتوفى سنة 282هـ، والأبهري، المتوفى عام 395هـ[1]، والقاضي عبد الوهاب المالكي، المتوفى بمصر عام 422هـ، وغير هؤلاء كثير من العلماء الذين جابوا أصقاع الشرق كبلاد فارس وخراسان وغيرها، حاملين معهم مذهب الإمام مالك وقاموا بتدريسه والإفتاء به.

ذلك فيما يخص المشرق، أما أعلام المذهب المالكي في الغرب الإسلامي، فهم كثر يحتاج حصرهم إلى مجلدات، وهم ينتمون إلى مختلف أقطار الغرب

(1) محاضرات في تاريخ المذهب المالكي، في الغرب الإسلامي، للدكتور عمر الجيدي رحمه الله، ص19 ـ 21، منشورات عكاظ المغرب، 1987م.

الإسلامي، ويكفي أن نشير إلى بعض المجتهدين في المذهب على سبيل المثال لا الحصر، منهم يحيى بن يحيى الليثي القرطبي، المتوفى عام 224هـ، عبد الملك بن حبيب السلمي القرطبي، المتوفى عام 238هـ، عبد السلام سحنون بن سعيد التنوخي القيرواني، المتوفى عام 240هـ، عبد الله بن أبي زيد القيرواني، المتوفى عام 386هـ، محمد بن عبد الله بن يونس التميمي الصقلي المتوفى عام 451هـ، أبو القاسم عبد الخالق المعروف بالسيوري المتوفى عام 460هـ، يوسف بن عمر ابن عبد البر النمري القرطبي، المتوفى عام 463هـ، سليمان بن خلف التميمي الباجي، المتوفى عام 474هـ، علي بن محمد الربعي المعروف باللخمي المتوفى عام 478هـ، محمد بن أحمد بن رشد القرطبي، المتوفى عام 520هـ، عياض بن موسى اليحصبي، المتوفى عام 544هـ، عبد الحميد بن أبي البركات بن أبي الدنيا الطرابلسي، المتوفى عام 648هـ[1].

ولا يفوتنا في هذه المناسبة أن نشير إلى بعض أعلام هذه البلاد، الذين ساهموا في خدمة المذهب المالكي على مر العصور، بالإضافة إلى جهود علي بن زياد الطرابلسي وعبد الحميد بن أبي الدنيا الطرابلسي اللذين سبق ذكرهما، هناك علماء آخرون، منهم على سبيل المثال لا الحصر، أبو جعفر بن نصر الداودي الطرابلسي، الذي عاش في طرابلس ووضع فيها كتابه النامي في شرح الموطأ، المتوفى بالجزائر سنة 401هـ، والشيخ أبو العباس أحمد بن عبد الرحمن الزليطي القروي المعروف بحلولو، له مجموعة من المؤلفات القيّمة، تولّى القضاء بطرابلس ثم انتقل إلى تونس وفيها توفي عام 898هـ، والشيخ عبد الرحمن بن محمد بن أحمد التاجوري، العالم الفلكي الشهير، له مؤلفات كثيرة في هذا المجال،

(1) عدد المرحوم د. عمر الجيدي المجتهدين في مذهب الإمام مالك، فذكر منه تسعة وخمسين عالماً ومجتهداً، ذكرنا بعضهم فيما سبق تفادياً للإطالة، مباحث في المذهب المالكي في المغرب، المصدر السابق، ص282 ـ 297.

وقصته مع قبلة جامع القرويين بفاس مشهورة، توفي عام 960هـ، والشيخ محمد ابن علي الخروبي الطرابلسي، العالم الكبير، له مؤلفات في العقيدة والتفسير والتراجم وغيرها، المتوفى بالجزائر عام 963هـ، والشيخ أحمد بن محمد المكني مفتي طرابلس، المتوفى عام 1100هـ، والعالم الجليل الشيخ محمد بن محمد بن مقيل مفتي طرابلس، تميز بفتاواه الجيدة واجتهاداته في الفقه من خلالها، المتوفى عام 1101هـ، والشيخ عبد السلام بن عثمان التاجوري، له عدة مؤلفات من أشهرها تذييل المعيار وهو كتاب في الفتاوى يقع في ستة مجلدات، توفي عام 1139هـ، والشيخ أبو عبد الله محمد المسعودي له عدة مؤلفات من بينها، لوامع الغرر على نظمه اللالئ والدرر في مصطلح علم الأثر، المتوفى سنة 1288هـ والشيخ عبد الرحمن البوصيري، له مؤلفات منها كتابه اللآلئ والدرر في المحاكمة بن العيني وابن حجر وهو كتاب في الحديث، المتوفى عام 1354هـ والشيخ محمد بن محمد بن عامر، مؤلف كتاب ملخص الأحكام الشرعية على المعتمد من مذهب المالكية، المتوفى عام 1318هـ، هذا قليل من كثير من علماء ليبيا الذين ساهموا في خدمة المذهب المالكي[1].

رابعاً: أهم مصنفات المذهب المالكي:

ذلك فيما يخص رجال المذهب، أما فيما يتعلق بالكتب المصنفة في المذهب المالكي فهي كثيرة ومتنوعة، وعادة ما تصنف إلى أنواع، منها كتب المدونات، وكتب الموسوعات، وكتب المختصرات، وكتب الشروح، تلك الكتب إنما تتعلق بجميع أبواب الفقه، وهناك كتب كثيرة متخصصة في باب أو أبواب محدودة في الفقه، ومن كتب المدونات هناك أربعة كتب تشكل الأسس التي قام عليها المذهب المالكي، الأول: **المدونة**، وهي ثمرة جهود ثلاثة من الأئمة، مالك

(1) يراجع في ترجمة هؤلاء العلماء، وغيرهم من أعلام ليبيا، كتابنا تراجم ليبية، جزءان في مجلد واحد، نشر دار المدار الإسلامي، طرابلس، 2005م.

بإجاباته، وابن القاسم بقياساته وزياداته، وسحنون بتهذيبه وتنقيحه وتبويبه، والمدونة هي أصل المذهب المالكي وعمدة الفقهاء في القضاء والإفتاء، المرجح روايتها على سائر الأمهات[1].

أما الثاني فهو كتاب **الواضحة**، من تأليف عبد الملك بن حبيب، المتوفى عام 238هـ، من أشهر فقهاء الغرب الإسلامي، وضعها في الفقه والسنن، مقتفياً فيها منهج الإمام مالك، الجماع بين الأصول والفروع، وكتاب الواضحة، جليل القدر، كبير النفع عظيم المنزلة.

والثالث: **كتاب العتبية أو المستخرجة**، وهي لمحمد بن أحمد بن عبد العزيز العتبي القرطبي، المتوفى عام 254هـ، وقد استخرجها من الأسمعة التي رويت عن الإمام مالك بواسطة تلاميذه، وقد اعتمد على هذا الكتاب جل الشيوخ المتقدمين.

والكتاب الرابع: **الموازية**، وهي لمحمد بن إبراهيم بن زيادة الإسكندري المعروف بابن المواز، المتوفى عام 269هـ، وهو من أَجَلِّ كتب المالكية، وأصحها مسائلَ وأبسطها كلاماً[2].

هذه الكتب الأمهات هي الذخيرة التي يعتمد عليها الفقه المالكي، ومنها انطلق فقهاء المدرسة المالكية في مؤلفاتهم اللاحقة، قال ابن خلدون: «ولم تزل علماء المذهب يتعاهدون هذه الأمهات بالشرح والإيضاح والجمع، فكتب أهل إفريقية على المدونة ما شاء الله أن يكتبوا، مثل ابن يونس واللخمي وابن محرز وابن بشير وأمثالهم، وكتب أهل الأندلس على العتبية ما شاء الله أن يكتبوا، مثل ابن رشد وأمثاله، وجمع ابن أبي زيد ما في الأمهات من المسائل والخلاف والأقوال في كتاب النوادر والزيادات، فاشتمل على

(1) مباحث في المذهب المالكي بالمغرب، د. عمر الجيدي رحمه الله، ص66.

(2) مباحث في المذهب المالكي بالمغرب، المصدر السابق، ص66 ـ 72.

جميع أقوال المذهب، وفروع الأمهات كلها في هذا الكتاب، ونقل ابـن يـونس معظمه في كتابه على المدونة»[1].

أضـاف بعـض البـاحثين المعـاصرين كتـابين لهـذه الأمهـات الأربـع، واعتبرهم جميعاً من الدواوين التي سبق أصحابها إلى تـدوين الفقـه المـالكي، وهي أعمدته التي قام عليها بناؤه وتمثل المرحلة الأولى لتدوين الفقـه المـالكي تدويناً موسعاً، الكتاب الأول: المختصر الكبير الـذي ألفـه عبـد الله بـن عبـد الحكم، المتوفى عام 214هـ، والكتاب الثاني: المجموعة ألفها محمد بن إبراهيم بن عبدوس، المتوفى عام 260هـ[2]، وهذا الكتاب بحاجـة إلى دراسـة حديثـة جادة، فقد قال المستشرق ميكلوش موراني (Miklos Muranyi): إن كتب الفقه المالكي، التي لها أهمية تاريخية، والتي يرجع تـاريخ نـشأتها إلى الفـترة مـا بـين موطأ مالك ومدونة سحنون، وصلت إليها في صورة مخطوطات غـير كاملـة، كما لاحظ أن الكتب المؤلفة بعد ذلك إلى نهاية القـرن الثـاني الهجـري وبدايـة القرن الثالث، هو نتاج يستحق منا أن نوليه اهتماماً كبيراً، خاصة إذا نظرنا من زاوية التطور المستقل للمالكية في شمال إفريقيـة والأنـدلس ومـصر.. هـذا ولم يشرع أحد حتى الآن في دراسة هـذه الكتـب وتحليـل محتوياتهـا ومـصادرها، والإفادة منها في البحوث الفقهية، بغض النظر عن بعض المحاولات المـوجزة لوصف المخطوطات»[3].

يلي المدونات، الكتب الموسوعية الفقهية المؤلفة في المذهب المالكي، منهـا: كتاب التهذيب لأبي سعيد خلف بن القاسم الأزدي المعـروف بـالبراذعي، مـن

---

(1) مقدمة ابن خلدون، طبعة دار الشعب، د ت، ص416.

(2) منهج كتابة الفقه المالكي، بين التجريد والتدليل، د. بدوي عبد الـصمد الطـاهر، ص94، نـشر دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، دبي 1323هـ، 2002م.

(3) دراسات في مصادر الفقه المالكي، تأليف ميكلـوش مـوراني، ص15 ـ 20، نقلـه عـن الألمانيـة الدكتور سعيد بحيري وآخرون، نشر دار الغرب الإسلامي، 1409هـ/ 1988م.

علماء القرن الرابع الهجري، له تآليف عديدة أشهرها التهذيب الذي اختصر به المدونة وهذبها، وكتاب النوادر والزيادات، ومختصر المدونة، وكلاهما لابن أبي زيد القيرواني، المتوفى عام 386هـ، استوعب فيه فروع المالكية ومختصر المدونة، كتاب الجامع لابن يونس أبي بكر محمد التميمي الصقلي، المتوفى عام 451هـ، كتاب التمهيد والاستذكار كلاهما لحافظ المغرب، أبي عمر يوسف بن عبد البر القرطبي، المتوفى عام 463هـ، كتاب التبصرة للإمام أبي الحسن علي بن محمد الربعي القيرواني، المعروف باللخمي المتوفى سنة 463هـ، كتاب المنتقى لأبي الوليد الباجي سليمان بن خلف المتوفى عام 474هـ، كتاب البيان والتحصيل للإمام أبي الوليد بن رشد القرطبي، المتوفى عام 520هـ، وكتاب شرح التلقين، للإمام أبي عبد الله محمد التميمي المازري، المتوفى عام 536هـ، وجامع مسائل الأحكام، لأبي القاسم بن أحمد البرزلي التونسي، المتوفى عام 841هـ، وهو كتاب في النوازل والقضايا والفتوى.

تأتي بعد ذلك كتب المختصرات وشروحها،والمنظومات الفقهية، أما كتب المختصرات فقد بدأت مع القرن الرابع الهجري عندما ضعفت الهمم، وفترت العزائم، منها على سبيل المثال، كتاب الخصال، لأبي بكر محمد بن يبقى بن زرب، المتوفى سنة 381هـ، والرسالة، لابن أبي زيد القيرواني، المتوفى سنة 386هـ، كتاب عقد الجواهر الثمينة، لعبد الله بن نجم بن شاس، المتوفى 616هـ، ومختصر الشيخ خليل بن إسحاق المتوفى سنة 776هـ، إلا أن هذا الاختصار، كما يقول الدكتور عمر الجيدي رحمه الله: «أضرّ بالفقه ضرراً بليغاً، كان من أثره أن الناظر في هذه المختصرات لا يستطيع إدراك سر ما قصده المختصر، ونتج عن ذلك تضارب في الرأي واختلاف في وجهات نظر الفقهاء، كل بحسب ما تيسر له من فهم مراد المختصر...»[1].

(1) مباحث في المذهب المالكي بالمغرب، ص88 ـ 89.

لذلك اتجه العلماء إلى شرح هذه المختصرات، حتى يمكن استيعابها في حركة تأليف عكسية ـ إن صح القول ـ فمن المدونات إلى الموسوعات، ثم المختصرات، والشروح على المختصرات، ومن أشهر المختصرات التي وقع الإقبال عليها بالشرح، مختصر الشيخ خليل، ورسالة ابن أبي زيد القيرواني، ومختصر ابن الحاجب، هناك نوع آخر من المؤلفات في الفقه المالكي أخذت مكانتها في التعليم والتدريس والاستعانة به من قبل القضاة والمفتين، وهو المنظومات الفقهية، منها منظومة الرحبية في الميراث، لمحمد بن علي الرحبي المعروف بابن المتفننة، المتوفى عام 577هـ، تناولها عدد من العلماء بالشرح ووضعوا عليها حواشٍ كثيرة[1]، ومن المنظومات المشهورة في الفقه المالكي، تحفة الحكام أو العاصمية، نسبة إلى ناظمها أبي بكر بن عاصم الغرناطي المتوفى عام 829هـ، فقد وقع الاعتناء بها من العلماء وقاموا بشرحها، وبلغ عدد شراحها ثمانية وعشرون شارحاً، وكذلك نظم الزقاقية في فقه القضاء، لناظمه أبي الحسن علي بن قاسم الزقاق الفاسي، المتوفى عام 912هـ، وضع العلماء شروحاً عديدة عليه، فاق عددها اثني عشر شرحاً[2].

خامساً: مساهمة علماء ليبيا في خدمة المذهب:

لو ألقينا نظرة على مساهمات علماء ليبيا في مجال التأليف، لأدركنا جهودهم الطيبة في علوم كثيرة ومتنوعة، ولكنا نقتصر هنا على المؤلفات التي أسهمت في مسيرة الفقه المالكي فقط، ودورهم في ذلك لا يقل عن غيرهم، فقد شارك علماء هذه البلاد بالتأليف في عدة مجالات، منها الفقه، علوم القرآن الكريم، وعلم الحديث، وعلم الميراث، وعلم التوثيق، والمنظومات الفقهية المتنوعة، والفتاوى، وفيما يلي نذكر بعض الأمثلة على ذلك:

---

(1) التحفة في علم المواريث، تأليف محمد خليل بن محمد بن غلبون، حقق نصوصه وقدم له وعلّق عليه الدكتور السائح علي حسين، منشورات جمعية الدعوة الإسلامية العالمية، ط2، 2002 مسيحي.

(2) مباحث في المذهب المالكي بالمغرب، مصدر سابق، ص97 ـ 101.

1 ـ مجال الفقه وأصوله:

كتاب الأموال، للشيخ أحمد بن نصر الداودي، ومؤلفات الشيخ أحمد بن عبد الرحمن الزليطي، الشهير بحلولو، المتوفى عام 898هـ، منها: شروح على مختصر خليل، شرح صغير، وكتاب البيان والتكميل في شرح مختصر خليل، أما مؤلفاته في الأصول، فهي: التوضيح على شرح التنقيح، والضياء اللامع في شرح جمع الجوامع، وله شرح آخر على جمع الجوامع أيضاً، وشرح ورقات الباجي في الأصول[1] مواهب في شرح مختصر خليل، وكتاب تحرير الكلام في مسائل الالتزام، كلاهما للإمام محمد بن محمد بن عبد الرحمن الحطاب، المتوفى عام 945هـ، وشرح الشيخ أحمد زروق للرسالة، وهو ممن استوطنوا ليبيا آخر حياتهم، المتوفى عام 899هـ، إرشاد المريدين لفهم معاني المرشد المعين، على الضروري من علوم الدين، للشيخ علي بن عبد الصادق الطرابلسي، المتوفى عام 1138هـ، ومن المؤلفات الحديثة على سبيل المثال لا الحصر، كتاب ملخص الأحكام الشرعية على المعتمد من مذهب المالكية للأستاذ محمد بن محمد بن عامر، المتوفى عام 1381هـ، وكتاب مدونة الفقه المالكي وأدلته، للأستاذ الدكتور الصادق عبد الرحمن الغرياني.

ومن الكتب التي صدرت حديثاً في أصول الفقه، كتاب حجية القياس، منشورات جامعة قاريونس، بنغازي، وكتاب الوسيط في أصول الفقه الإسلامي، نشر الجامعة المفتوحة طرابلس، كلاهما للأستاذ الدكتور عمر مولود عبد الحميد، كتاب الأصول التي اشتهر انفراد إمام دار الهجرة بها، للأستاذ الدكتور محمد فاتح زقلام، نشر كلية الدعوة الإسلامية، وكتاب تطبيقات قواعد الفقه عند المالكية، للأستاذ الدكتور الصادق عبد الرحمن الغرياني، نشر دار البحوث، دبي، 1423هـ ـ 2002 مسيحي.

---

(1) تراجع ترجمته الكاملة في كتاب تراجم ليبية، لكاتب البحث، ص23 ـ 48.

2 ـ القرآن الكريم وعلومه:

رياض الأزهار وكنز الأسرار في تفسير القرآن الكريم، لأبي عبد الله محمد بن علي الخروبي، المتوفى عام 963هـ تعليقات على أنوار التنزيل، للشيخ محمد كامل بن مصطفى، المتوفى عام 1315هـ وصدر حديثاً كتاب معاني القرآن الكريم، تفسير لغوي موجز، تأليف الأستاذ الدكتور إبراهيم رفيدة وآخرين، نشر جمعية الدعوة الإسلامية العالمية طرابلس، 1986 مسيحي، وقد صدر حديثاً تفسير للقرآن الكريم بعنوان: «إرشاد الحيران إلى توجيهات القرآن»، للشيخ أحمد عبد السلام أبو مزيريق، من مصراتة، نشر دار المدار الإسلامي، طرابلس، وفي علوم رسم وضبط القرآن الكريم رسالة في رسم القرآن، للشيخ محمد بن أحمد ابن الإمام الطرابلسي، المتوفى عام 1083هـ منظومة في رسم الألف الثابتة والمحذوفة، للشيخ محمد بن عبد الرحمن بن قنونو المتوفى عام 1250هـ، تذكرة الولدان في حذف الإشارة لكلمات القرآن، للشيخ أحمد بن محمد بن حمادي، المتوفى عام 1947 مسيحي، التسهيل في رسم وضبط بعض كلمات التنزيل، للشيخ شكري بن حمادي، المتوفى 1996 مسيحي، الدر النظيم في كيفية رسم وضبط القرآن العظيم، للشيخ محمد بن أحمد بن حمادي، المتوفى عام 1980 مسيحي.

3 ـ علم الحديث الشريف:

أولهم ـ كما سلف القول ـ رواية علي بن زياد للموطأ، وقد وجد منه جزء بالقيروان، حققه الشيخ الشاذلي النيفر، يلي ذلك كتاب النامي، وهو شرح للموطأ لأحمد بن نصر الداودي، لا يزال مخطوطاً لم يحقق، منه نسخة بخزانة القرويين بفاس وكتاب تاريخ الثقات، وكتاب الجرح والتعديل، كلاهما للشيخ أحمد بن عبد الله بن صالح العجلي، أصله من الكوفة ثم انتقل إلى طرابلس وعاش واستوطنها ودرَّس فيها الحديث إلى حين الوفاة[1]، ثم كتاب لوامع الغرر

(1) أضواء على جوانب من حياة ليبيا العلمية، د. حمزة أبو فارس، ص113، منشورات elga مالطا.

شرح نظم اللآلئ والدرر في مصطلح علم الأثر، والنظم والشرح للشيخ أبي عبد الله محمد المسعودي، المتوفى عام 1288هـ، وكتاب اللآلئ والدرر في المحاكمة بين العيني وابن حجر، للشيخ عبد الرحمن البوصيري، المتوفى عام 1345هـ.

4 ـ علم الميراث:

كتاب الكافي في الفرائض، لأبي الحسن علي بن محمد المنمر الطرابلسي، المتوفى عام 432هـ، التحفة في علم المواريث، لمحمد بن خليل بن محمد بن غلبون، من فقهاء القرن الثاني عشر الهجري، منظومة في علم الميراث، ألفها الشيخ محمد بن أحمد العكاري، المتوفى عام 1313هـ، ولا يزال علماء ليبيا يؤلفون في هذا الفن حتى الوقت الحاضر، على سبيل المثال لا الحصر: كتاب أحكام الميراث والوصية في الشريعة الإسلامية، تأليف الأستاذ الدكتور سعيد محمد الجليدي، نشر كلية الدعوة الإسلامية 1990 مسيحي، وكتاب أحكام المواريث والتركات والوصية في الشريعة الإسلامية تأليف الأستاذ الدكتور عبد المجيد الذبياني، نشر الدار الجماهيرية 1990 مسيحي، كتاب توضيح علم الميراث تأليف الأستاذ محمد الزالط، مطابع عصر الجماهير، الخمس 1993 مسيحي.

5 ـ علم التوثيق:

كتاب التوثيقات الشرعية، لأبي الحسن علي بن أحمد بن الخطيب الطرابلسي، المتوفى عام 370هـ، كتاب الكافي في الوثائق، لقاضي طرابلس أبي الحجاج يوسف بن زيري الطرابلسي، من علماء القرن السادس الهجري، كتاب الفتاوى الكاملية في الحوادث الطرابلسية، تضمنت الخاتمة معلومات حول المحاضر والسجلات المتعلقة بالتوثيق من تأليف الشيخ محمد كامل بن مصطفى، توفي عام 1315هـ، كتاب ملخص الأحكام الشرعية على المعتمد من مذهب المالكية، للشيخ محمد بن محمد بن عامر فيه بيان الأحكام الشرعية وطريقة التوثيق، وبعض النماذج الخاصة بعقود المعاملات والتبرعات والأحوال الشخصية مما جرى به العمل في القطر الليبي، ومن الكتب الحديثة كتاب التوثيق

العقاري في الشريعة الإسلامية، تأليف د. جمعة محمود الزريقي، نشر المنشأة العامة للنشر والتوزيع، طرابلس، 1985 مسيحي.

6 ـ **المنظومات الفقهية:**

كتاب الفتح والتيسير، وهو نظم طويل في العقائد والعبادات وخاتمة في المواعظ للعلامة الشيخ علي بن أبي بكر الحضيري، من علماء الأزهر المتوفى عام 1061هـ، كتاب الضوء المنير المقتبس في مذهب الإمام مالك بن أنس، نظم من تأليف الأستاذ محمد الفطيسي، المتوفى عام 1310هـ، رسالة في بيان بعض أحكام البيوع وما شابهها منظومة تتكون من 295 بيتاً من الرجز، تأليف الشيخ أحمد بن محمد بن حمادي المتوفى عام 1367هـ، كتاب جواهر الفقه المختارة من أقرب المسالك الحسن العبارة وهو نظم يتكون من 2028 بيتاً من بحر الرجز، وكتاب شرح النظم المسمى بسلم الإنشاء نظم وشرح، كلاهما للشيخ محمد مفتاح قريو، المتوفى عام 2000 مسيحي.

7 ـ **كتب الفتاوى:**

كتاب المسائل المختصرة من كتاب البرزلي، للشيخ أحمد بن عبد الرحمن اليزليطيني الملقب بحلولو، المتوفى عام 898هـ كتاب تذييل المعيار، للشيخ عبد السلام بن عثمان التاجوري، المتوفى عام 1139هـ يضم مجموعة كبيرة من الفتاوى التي صدرت عن بعض فقهاء ليبيا ومصر والمغرب وتونس والجزائر، بما يقارب من ثلاثة آلاف وستين مسألة، نشر مؤخراً من قبل جمعية الدعوة الإسلامية العالمية في ستة مجلدات، وفتاوى الشيخ السوداني، تحت التحقيق حالياً، كتاب الفتاوى الكاملية في الحوادث الطرابلسية للشيخ محمد كامل بن مصطفى، المتوفى عام 1315هـ كتاب مجموعة فتاوى للشيخ الطاهر أحمد الزاوي، المتوفى عام 1406هـ طبع ثلاث مرات، ومن الكتب الحديثة في هذا المجال، كتاب فتاوى وتحقيقات في مسائل فقهية تكثر الحاجة إليها للأستاذ الدكتور الصادق عبد الرحمن الغرياني، دار مكتبة الشعب، مصراتة 2003 مسيحي.

الخاتمة:

بعد هذه الرحلة التي كانت مختصرة جداً في هذا الموضوع، اقتصرت فيها على ما يغطي هذا البحث نظراً لضيق الوقت، يمكن تلخيصها في النقاط التالية:

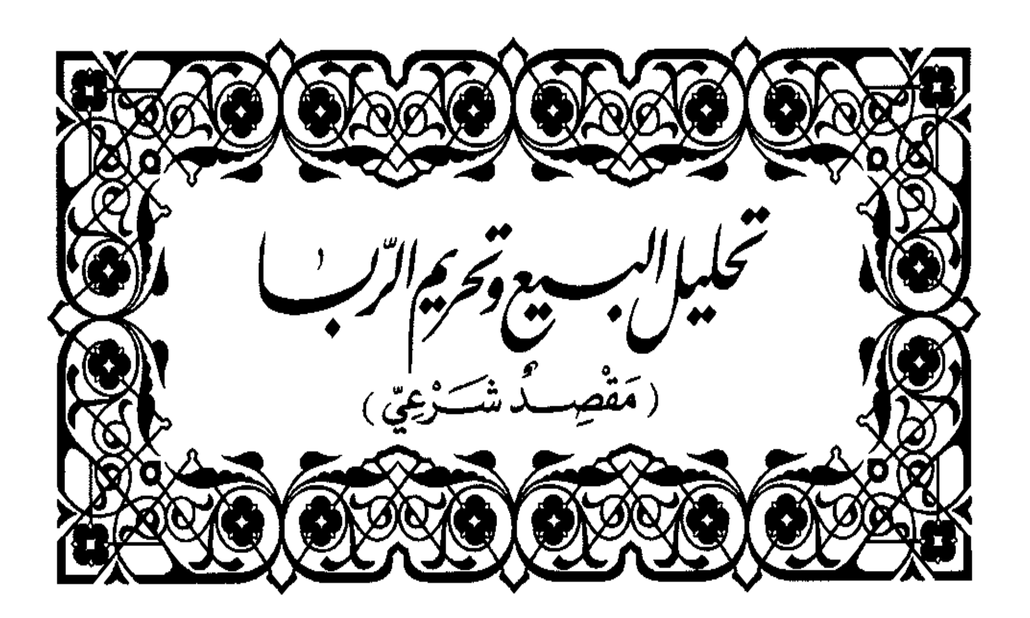
1 ـ أن الإمام مالكاً رحمه الله من كبار علماء الأمة الإسلامية، وهو مؤسس المذهب المالكي، تميز بعلمه الواسع وحفظه لحديث رسول الله (ﷺ)، والتأليف فيه وتدريس العلم لطلابه، كما تميز بمواقفه النبيلة في حرية البحث العلمي، واستقلال الرأي بالفتوى وعدم خضوعها لأية مؤثرات وخاصة من الحكام.

2 ـ جاء انتشار فقه الإمام مالك واجتهاداته نتيجة لجهود تلاميذه الذي حملوا علمه ونقلوه إلى مختلف الأمصار، وساهموا في نشره وتدريسه فكونوا علماء ساهموا في خدمة المذهب وتطوره، وأن أول من أدخل فقه الإمام مالك إلى إفريقية (ليبيا وتونس) هو علي بن زياد الطرابلسي، ومن خلال تلاميذه انتشر المذهب.

3 ـ ساهم علماء المالكية على مختلف العصور في خدمة المذهب، وانتشاره في مختلف الأقطار، وذلك عن طريق التدريس والتعليم، وتأليف الكتب، ولعل فيما تم استعراضه من مؤلفات يعطي الدليل على الحصيلة العلمية في مؤلفات الفقه المالكي وتنوعه.

4 ـ لم يتخلف علماء هذه البلاد عن أداء دورهم في خدمة الفقه المالكي، فقد أسهموا في ذلك بتأليف الكثير من الكتب التي كان لها قبول حسن وانتشار واسع، وفيما ذكرته من أمثلة تكفي للتدليل على ذلك، وأن هذه البلاد لم تكن قفراً من العلم، أو يسود في أرجائها الجهل، ولا يزال عطاؤها مستمراً بحمد الله تعالى.





أ. د. محمّد أحمد عثمان بن طاهر

1 ـ تقدمة:

مما تتميز به تعاليم الشريعة الإسلامية، أنها ربانية، وأنها واقعية في أحكامها الظاهرة والخفية، وهي بهذا تنسق بين قوى الحياة والأحياء، مما يأخذ بيد المسلم، وينير السبل أمامه؛ ذلك لأن التعاليم الإسلامية راعت ما يجب على المسلم الالتزام به في تعامله، مع نفسه، ومع الآخرين من بني جنسه، وفي هذا من الشفافية والوضوح ما يجعل من العقيدة الإسلامية عقيدة سامية، وذلك في ما أوجبته على من يرتضيها ديناً، فهي العقيدة والسلوك.

والشريعة الإسلامية بتعاليمها السمحة، كفلت وتكفل للإنسان سبلاً بها يتمكن من تنظيم علاقاته، مع أفراد جنسه، فهي تنظم العلاقة بين الفرد والفرد، وبين الفرد ومؤسسات المجتمع، والدليل على هذه النظم، وأنها حقوق وواجبات، وأنها من بين ما قصد إليه التشريع الرباني، هو ما أنزل الله ـ جل في علاه ـ من أسس للتشريع، ومصادر للإلهام، ثم الثابت من سنة الرسول الكريم، وما توافر عليه إجماع الأمة، التي لا تجتمع على ضلالة.

وبهذا التكامل الجامع، والبعيد عن المفاهيم الزائغة، تتضح معالم الطريق، وتتحدد مسؤوليات الفرد والجماعة، وبهذه الروحانية، التي تتمشى مع حاجيات الإنسان، وتؤمن له حق العبادة، وحق الحياة في إطار نظام لا يغادر صغيرة ولا كبيرة، إنه نظام التشريع الإلهي الذي أوحى الله به إلى نبيه محمد ـ (ﷺ) ـ. قال تعالى: ﴿ وَوُضِعَ ٱلْكِتَٰبُ فَتَرَى ٱلْمُجْرِمِينَ مُشْفِقِينَ مِمَّا فِيهِ وَيَقُولُونَ يَٰوَيْلَتَنَا مَالِ هَٰذَا ٱلْكِتَٰبِ لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّآ أَحْصَىٰهَا ۚ وَوَجَدُوا۟ مَا عَمِلُوا۟ حَاضِرًا ۗ وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا ﴾[1].

وتمشياً مع الإسلام، الفكر، الثابت في تشريعاته، فإننا في هذا العمل، وبعد استقراء الثابت من أدلة الأحكام، والنظر إلى واقع الأمة المعيش، وقراءة شيء من تاريخها، كان هذا العرض الذي من خلاله قاربنا مفهوم بعض ما امتن الله به على خلقه، تكريماً لمن أراده خليفته في أرضه، واعتبرنا أن (تحليل البيع وتحريم الربا) من بين أهم ما قصد إليه الشرع، وبالتالي فهو شعيرة من شعائر الإسلام، يجب الحرص على إقامتها، وإشاعتها إيماناً وامتثالاً، وهي نعمة يريد الله من عباده أن يتحدثوا بما فيها من خير، قال تعالى: ﴿ وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ ﴾[2].

إن على علماء الأمة كل فيما يخصه، أن يعمدوا إلى استقراء أدلة الأحكام، وقراءة مسائل أصول الفقه، وأن يعيدوا ذوبها في بوتقة التدوين، ويعيروها بمعيار النظر والنقد، ويستخرجوا ما من شأنه مراعاة المقصد الشرعي، وبالتالي الوصول إلى ما من شأنه معالجة قضايا الواقع بعيون ثاقبة، وقلوب واعية، أملاً في الوصول إلى مقاربة فهم أدلة التشريع الإلهي، وإبراز الأحكام المناسبة لما يستجد على الساحة من أمور.

واختيارنا لنموذج من نماذج التكريم الإلهي، الذي وسم بـ (تحليل البيع وتحريم الربا) يأتي إيضاحاً لكيفية تحول هذه القضية، من قضية حلال أو حرام،

(1) الكهف. آية، 48.

(2) الضحى. آية، 11.

إلى قضية حية يكون أساسها من جديد، محو أنساق المعرفة المغلقة ذات الصبغة الاستبدادية، فالفكر الإسلامي فكر متجدد، وعقلانيته تتمثل في أحقية الإنسان، ممارسة كامل حقوقه، انطلاقاً من الثوابت، وبتوجيه من المعطيات والحيثيات التي ترافق وتوافق هذه الثوابت.

وهنا نود الإشارة إلى أن عدم تحصيل العلم الضروري بمسائل البيع والشراء، وقضايا الربا، وما تعانيه اقتصاديات العالم الإسلامي من تدبدب، ليس له من سبب إلا البعد عن مفاهيم ومقاصد التشريعات الإسلامية، ومن أبرز ما لم يلتزم به عامة المسلمين حكاماً وولاة أمور، هو مناط ما نحاول مقاربة فهمه، فيما بين أيدينا من عمل، فالتكريم الإلهي لهذا المخلوق المستخلف، يقتضي أن يكون له الحق في حياة كريمة، في ظل ما امتن به خالقه عليه، وفي ذات الوقت عليه اتباع سنته، وفهم مغازي ومقاصد شرعه.

ونظراً لتشعب وتشابك مسائل الموضوع قيد الدرس، ولخصوصية العمل، ومقاربة عده مقصداً شرعياً، وتقريب فهم المراد، فقد نأينا عن ذكر اختلاف الآراء، وارتأينا أن يكون مرجعنا فيما نشير إليه من أحكام، ما ورد وثبت عن إمام دار الهجرة ـ رضي الله عنه ـ وكذلك لطبيعة العمل الذي يقتضي الاختصار في استحضار المثل.

2 ـ الأهمية:

تنبع أهمية الموضوع في إطار التعرف على الأحكام التشريعية، ومقاربة معاني أدلة الأحكام، التي بنيت على الخير والعدل والرحمة والمصلحة، وأن البناء التشريعي برمته في الإسلام يقوم على مصلحة الفرد والجماعة، بتوازن دقيق لا ظلم فيه لجانب على آخر، وأن غاية الشرع هو إسعاد الناس وتحقيق المصلحة العامة، التي تعود على الجميع بوافر الخير.

وأن واجب الإيمان بالله، وبما أنزل على نبيه يملي علينا، نزع ثوب التخلف والجمود الفكري، متسلحين بالإيمان، رافعين راية صلاحية الشرع لكل زمان

ومكان، مؤكدين أن لا حكم بلا مقصد، وأن المقصد الشرعي هو ما ينتج عنه صلاح المسلمين، وهو كذلك ما يرى في المصلحة معياراً من معايير الاستدلال، وحظنا في هذا الأمر هو مقاربة توضيح العلاقة بين الدال والمدلول.

3 ـ الهدف:

نظراً لما للعامل الاقتصادي من أهمية بالغة في حفظ الحياة، فإن الإسهام في تناول قضاياه خاصة في جوانبها المقاصدية، يعد من بين ما يجب على المسلم مراعاته، والحال أن التكالب على الدنيا بلغ مداه، وعليه فالحاجة إلى مدارسة الموضوع والبحث عن المقصد الشرعي أمر في غاية الأهمية، وليس من وسيلة إلى تحقيق هذا الهدف، والوقوف على الغاية إلا استقراء أدلة الأحكام الشرعية، من نص وإجماع، وفهم لدلالات هذه الأدلة، المجمع على عصمتها.

والهدف من التعامل الاقتصادي الإسلامي، هو «مراعاة وجه الله، فالمقصد في كل التعاملات الاقتصادية، التي من بينها: البيع والشراء، هو مراعاة المقصد، ولذلك نجد المسلم وهو يزاول نشاطه الاقتصادي، يسلك مسلكه وهو يعبد الله ـ عز وجل ـ بل الهدف من نشاطه أساساً عبادة الله تعالى»[1]. وما يراد مقاربته والوصول إليه من خلال هذه الصفحات، يعد من أهم الحقوق الطبيعية للإنسان، ومن ضرورات المقاصد، فضرورة الحفاظ على الحياة تعتبر من أهم المقاصد؛ لكن حق الحياة ليس بشيء ما لم يقرن بالتكريم، وحرية التصرف المقنن، مع الشرائع التي رسمها الله، والتي أودع في العقول إدراكها، وعلى الإنسان بذل طاقته في تطبيق هذه الشرائع، فهو مطلوب بالقصد إلى ذلك.

وما نرمي مقاربته في هذه الإطلالة يعد من بين مقاصد الشرع الضرورية، وهو «أمر في غاية الأهمية، وحظنا في تبيان الأمر، هو إبانة الدليل القاطع في وجوب العمل؛ ليتبين المدلول ويرتبط بالدليل»[2].

---

(1) السالوس علي أحمد: القضايا الفقهية المعاصرة. دار الثقافة. قطر 2006. ص 26.

(2) محمد الطاهر بن عاشور. مقاصد الشريعة. بلا تاريخ. تونس. ص 7.

4 ـ المنهجية:

في هذا العمل انحصر جل اهتمامنا حول موضوع بعينه، وحاولنا من خلال الاستقراء التحليلي لما ورد من نصوص ثابتة، وما أجمعت عليه الأمة، مقاربة ماهية التحليل والتحريم، الذي بموجبه حق للمسلم أن يبيع ويشتري، وفيه أيضاً لم نعن بالوقائع من حيث هي أخبار، فهذه موضوعات لم نقصد إليها، ولكننا قصدنا إلى رسم صور ومواقف، من خلالها تتجلى معاني فائدة (تحليل البيع وتحريم الربا) وفي كثير مما ذكر، تتجلى اللمحات المصورة، التي ترتبط بالواقع لا بالمتخيل، بعيداً عن تمثل الغائب المرتقب.

لا نقول إننا استوفينا كل ما يتعلق بالموضوع قيد الدرس، ولا أننا فصلنا فيه الغرض الذي توخيناه؛ لكننا التزمنا الباعث الذي أوحى الاقتراح بالكتابة عنه أول مرة، فكتب ونحن نستحضر كلام الله تعالى، ونعيش تصور المقام الشريف للرسول الكريم (ﷺ)، ودعوة الصالحين من الصحابة والتابعين.

5 ـ الفلسفة والمقصد:

بون شاسع بين مفهوم المقصد الشرعي، الذي نحاول سبر أغوار مادته، واستكناه واستنكاه غايته، والذي هو في حقيقته رباني، لم يطلعنا الله على معناه؛ لكنه حثنا على مضاعفة الجهد ومحاورة الثابت من الدليل، وإعمال الفكر من أجل الوصول إلى ما به تقر العين، ويعمق في القلب اليقين، وبين فلسفة الأشياء.

التشريع الإسلامي، تشريع رباني، ووحي إلهي، ولا يوظف الفلسفة في ما يقصد إليه، وعليه فمقاصد الشريعة لا تأخذ من الفلسفة؛ لأن للفلسفة مذاهب شتى، فعلى أيها نعتمد؟ أعلى الفلسفة المثالية أم المادية؟ ثم بأي مثالية نأخذ؟ وكذلك الحال مع العلوم التطبيقية، فهي لا تأخذ منها، وإن ورد فيها ما يتفق وقضايا التشريع، وهي ليست من قول الأمراء أو الحكام، وهي لا تؤخذ من الهيئات الحكومية والبرلمانات النيابية؛ ذلك لأن معظم القوانين والآراء التي

توافر عليها هؤلاء وهؤلاء، قد وضعت لصالح فئات معينة، ولاستغلال الأقلية للأكثرية. إنها قوانين وضعت على شكل مواد تقود إلى الانحراف، ومواد أخرى تنص على التجريم، وتنكل بالمخالف، فهي تخلق الإجرام وتعاقب عليه؛ لكن تعاليم الشرع ومقاصد أحكامه جميعاً من عند الله، وهي «منوطة بحكم وعلل راجعة للصلاح العام للمجتمع وللأفراد»[1]، وما دور العالم حيالها إلا الاستقراء والتحليل ومقاربة فهم المراد والمقصد. قال تعالى: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾[2].

ومن نافلة القول تأكيد أن: «الشريعة الإسلامية مبنية على مراعاة المصالح، وأنها نظام عام لجميع أفراد البشر دائم وأبدي، لو فرض بقاء الدنيا إلى غير نهاية؛ لأنها مراعى فيها مجرى العوائد المستمرة»[3].

ولن نقع في دائرة التناقض أو الاختلاف مع من يرى أن المقاصد الشرعية «باعتبار آثارها تنقسم إلى ثلاثة أقسام: ضرورية، وحاجية، وتحسينية، وتنقسم باعتبار تعلقها بعموم الأمة إلى كلية وجزئية، وتنقسم باعتبار تحقق الاحتياج إليها في قوام أمر الأمة، أو الأفراد، إلى قطعية أو ظنية أو وهمية؟»[4].

ومقاصد الشرع كما يراها العلماء نوعان: معان حقيقية، ومعان عرفية عامة، «فأما المعاني الحقيقية فهي التي لها تحقق في نفسها»[5].

بمعنى أن تكون ذات منفعة ملائمة للمصلحة العامة، أو يكون في تحقيقها دفع ضرر معلوم. وقد مثل لهذا النوع من المقاصد، بالعدل، وكونه واجباً، وفي

---

(1) محمد الطاهر بن عاشور. مقاصد الشريعة. ص 14.

(2) النساء. 82.

(3) الشلابي. جمال. الطوفي وإشكالية انضباط المصلحة. جامعة قار يونس. بنغازي ليبيا. 1994. من المقدمة.

(4) محمد الطاهر بن عاشور. مقاصد الشريعة. ص 78.

(5) المرجع السابق. ص 51.

وجوبه تتحقق الغاية، وتحصل الإفادة، وكون الأخذ على يد الظالم، ودفع الضرر، وسيادة القانون نافعاً لصلاح المجتمع.

وأما المعاني العرفية العامة فهي «المجربات التي ألفتها نفوس الجماهير واستحسنتها استحساناً ناشئاً عن تجربة ملاءمتها لصلاح الجمهور، كإدراك كون الإحسان معنى ينبغي تعامل الأمة به، وكإدراك كون عقوبة الجاني رادعة إياه عن العود إلى مثل جنايته، ورادعة غيره عن الإجرام، وكون ضد ذينك يؤثر ضد أثريهما»[1].

6 ـ تكريم الله للإنسان:

يقول الحق تبارك وتعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ وَحَمَلْنَٰهُمْ فِي ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ وَرَزَقْنَٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَفَضَّلْنَٰهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا ﴾[2].

والمراد ببني آدم في هذه الآية: جميع النوع، وفيها تتعين منن: تكريم الإنسان، وحمله على البر، وتسخير المراكب له في البحر، ورزقه من الطيبات، وتفضيله على كثير من المخلوقات. و«التكريم جعله كريماً؛ أي نفيساً غير مبذول ولا ذليل»[3].

وما حظي به الإنسان من امتيازات، جديرة بأن تعد من بين مقاصد الشرع؛ لأن في تحققها، تحقق المصالح المحضة، بحيث لا تعارض في أن تتحقق هذه المصلحة مع غيرها. وعلى اعتبار ذلك، فإنه يجب الانتباه إلى حكم تعارض المصالح والمفاسد، فإن أحوال إجراء العدل بين الناس وإعطاء كل ذي حق حقه، على اختلاف هذه الحقوق، هو في حقيقة الأمر قوام المدنية، وكيانها الذي تسمو به وتزدهر.

---

(1) المرجع السابق. ص 52.

(2) الإسراء. الآية. 70.

(3) محمد الطاهر بن عاشور. التحرير والتنوير. الدار الليبية للنشر. بنغازي. ليبيا. بلا. 9/ 165.

7 ـ الشرع ومستجدات المسائل:

يقول الإمام الشاطبي: «إن هذه الشريعة المباركة معصومة كما أن صاحبها (ﷺ) معصوم، وكما كانت أمته فيما اجتمعت عليه معصومة»[1]، وقد بنى الشاطبي حكمه على أن الله حفظ كتابه من التغيير والتبديل، ومدلول الحفظ عنده أكثر شمولاً من أن يختص بالقرآن لأنه حفظ «دائم إلى أن تقوم الساعة فهذه الجملة تدلك على حفظ الشريعة وعصمتها من التغيير والتبديل»[2].

وفيما نرى، فإنه لا يلزم من رأي الشاطبي هذا، أن نظن أنه يرى، أن أحكام الشريعة ثابتة ثباتاً مطلقاً بل إن هذه الأحكام مواكبة لتغير القضايا وتطور الحياة، لكن الشريعة في جوهرها لا تتغير، ولا يد للإنسان فيها، فهي روح من أمر الله، قال تعالى: ﴿ ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا ﴾[3]، ومراعاة المصالح في التشريع الإسلامي كانت دائماً معياراً من معايير الاستدلال، قال ابن القيم: «الشريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد»[4].

8 ـ البيع وحكمة المشروعية:

البيع عقد يتعلق به قوام العالم؛ ذلك لأن الإنسان محتاج إلى ما يقيم به أوده، ويساعده على الاستمرار في الحياة، وإعمار الأرض التي استخلفه الله فيها، ومن هنا جاءت الحاجة إلى البيع والشراء، والبيع «مصدر باع الشيء إذا أعطاه الإنسان لغيره بثمن، فهو نقل الملكية بعوض»[5]، وهو عقد جائز بالإجماع، دل على ذلك القرآن والسنة، وعلم جوازه عند الناس بالضرورة التي لا يماري فيها

---

(1) أبو إسحاق الشاطبي. الموافقات. دار المعرفة. بيروت. بلا. 2/ 58.

(2) المصدر السابق. 2/ 59.

(3) الجاثية من الآية، 17.

(4) ابن القيم/ إعلام الموقعين عن رب العالمين. دار الحديث. مصر. بلا. 3/ 14.

(5) الصادق الغرياني. مدونة الفقه المالكي وأداته. مكتبة الشعب. مصراتة. 3/ 201.

أحد. قال تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰا۟﴾[1]، وقال جل وعلا: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَأْكُلُوٓا۟ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُمْ﴾[2]، وأثنى على الضاربين في الأرض فقال: ﴿وَءَاخَرُونَ يَضْرِبُونَ فِى ٱلْأَرْضِ يَبْتَغُونَ مِن فَضْلِ ٱللَّهِ﴾[3]، وقد ورد في الثابت أن المصطفى (ﷺ) باع واشترى، وأمر أصحابه بذلك، فقد اشترى من جابر بن عبدالله جملاً، واشترى طعاماً من يهودي إلى أجل، ورهنه درعاً من حديد[4].

والبيع والشراء من المظاهر الإنسانية، وهو ما تقتضيه الفطرة البشرية وضرورة الحياة، فالمرء محتاج إلى ما بأيدي الناس كما هو مشاهد ومعروف بالبداهة، والبيع هو الوسيلة المشروعة التي يصل بها الإنسان إلى ملك غيره دون ضرر أو حرج، ولو منع البيع لكانت وسيلة الناس في ذلك الغصب والسرقة، والتحايل، والخداع، وغير ذلك من الأمور التي تؤدي إلى الهرج والقتل وسفك الدماء.

والبيع يفيد نقل الملكية بمقابل، ويطلق على البيع المعروف، وهو ما يراد به إعطاء السلعة وأخذ الثمن، ويفيد كذلك معنى الشراء، وهو أخذ السلعة وإعطاء الثمن. قال تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَشْرِى نَفْسَهُ ٱبْتِغَآءَ مَرْضَاتِ ٱللَّهِ﴾[5]، وللبيع أحكام وشروط ينبغي الاهتمام بمعرفتها، لعموم الحاجة، ولعدم الاستغناء عن ذلك، ومسائله كثيرة، وما يستحدثه الناس من بيوع في كل عصر وزمان أكثر، خاصة بعد التقارب غير المسبوق، وتقاطع المصالح العامة والخاصة، ولا يتم عقد البيع إلا إذا توافرت فيه أركان ثلاثة: الصيغة التي ينعقد بها البيع، والعاقد وهو البائع

(1) البقرة. آية، 275.

(2) النساء. آية، 29.

(3) المزمل، آية، 20.

(4) البخاري، محمد بن إسماعيل. صحيح البخاري من فتح الباري. دار الريان. القاهرة. 1988. 5/ 44.

(5) البقرة. آية، 207.

والمشتري، والمعقود عليه، وهو الثمن والمثمن، وقد توافر على شرح هـذه الأركـان وتبيان ما فيها عديد العلماء في مختلف المذاهب الإسلامية.

والأصل في حكم البيع الجواز، غير أنه قد يكون مندوباً، كأن يقسم عليك أحد في بيع سلعة لا ضرر في بيعها، فإنه يندب البيع إبراراً للقسم. وقـد يـصبح البيع واجباً، فيما إذا كـان الـشاري مـضطراً إلى طعـام أو شراب، أو دواء لإنقـاذ حياته، ففي الحالة هذه يجب على «صاحب السلعة أن يبيع ما تتوقف عليـه حيـاة الآخرين، ويجبر على ذلك»[1]، وقد يكون البيع مكروهاً، كبيع السباع التي تتخـذ للزينة، وقد يكون حراماً، كالبيوع المنهي عنها، كالبيع المشتمل على الربا[2].

والناس قبل البعثة كانوا يبيعون ويشترون، غـير أنهـم مـا فتئـوا يخلطـون الصحيح بالفاسد، ويدخلون في مبيعاتهم الربا وأكل مال الآخرين بالباطل، ولما جاء الإسلام وضع الحدود وأبـان مـا يحـل ومـا يحـرم، فمنـع الغـش والخـداع والجهالة، وكل ما يؤول من البيوع إلى الاستغلال، أو استبدال الخبيث بالطيب.

8. 1ـ البيوع الجائزة من حيث الصيغة:

البيوع الجائزة من حيث الصيغة أنواع كثيرة، وقد جاء في أدلة الأحكام ما يفيد وقوعها، وجواز التعامل بها، وفي هذا المقام سنقتصر على ذكرها مـن حيـث الصيغة، التي تتمثل في الأنواع التالية:

* بيع المساومة: وهو: إيقاف البائع سلعته ليساومه فيه من يريد شراءها.
* بيع المزايدة: وهو: النداء بالسعر الذي أعطي في السلعة، لتباع في آخر المطـاف لمن أعطى أعلى سعراً. ويدخل في هذا البيع عقد (العطاءات) التي تعلن عنهـا الشركات والمؤسسات العامة والخاصة.

(1) الصادق الغرياني. مدونة الفقه المالكي وأدلته. 3/ 203.

(2) المرجع السابق.

* بيع المرابحة: وهو: أن يذكر من يريد بيع سلعته تكلفة السلعة، وما صرفه عليها تفصيلاً، ويقول لمن يريد الشراء، أبيعها بربح قدره 10٪ مثلاً، أو بثمنها الذي ذكرت.
* بيع الاستئمان والاسترسال: وهو أن يقول المشتري للبائع: أنا أجهل ثمن السلعة، فبعني كما تبيع الناس، فيقول له: أنا أبيعها بكذا، فيأخذ منه بما قال.

8. 1. 1 ـ أنواع البيوع الجائزة:

أنواع البيوع كثيرة، وهي مبينة في مصادر الفقه الإسلامي قديمه وحديثه، وسنقتصر في هذا العرض على ذكر الأنواع الجائزة. بيع الماء والكلأ والنار، بيع الحيوان والطيور والنحل، بيع العمد والأخشاب، بيع هواء العقار، بيع الصوان: أي ما يعرف بالشيء المخفي في قشره أو في الأرض على رؤية بعضه، بيع الأشياء الحاضرة على الصفة: بمعنى جواز بيع الأشياء المغلفة والمحزومة في المخازن، أو فوق الشاحنات على الوصف دون معاينتها جميعاً، بيع الغائب على الصفة، وهو ما يتعلق ببيع السلعة غير الموجودة بمجلس العقد، ولو كانت موجودة بالبلد، فإنه يجوز بيعها على البت أو الخيار، وإن كانت بمكان بعيد، ولا يمكن الوصول إليها إلا بعد تغيرها فإنه لا يجوز بيعها إلا على البت. البيع على رؤية سابقة: يجوز بيع السلعة على رؤية سابقة لها قبل وقت البيع، سواء كانت غائبة، أو موجودة وقت العقد، ولا تشترط رؤيتها ومعاينتها مرة أخرى وقت العقد، ويشترط أن لا تتغير من وقت الرؤية إلى وقت البيع، وألا يكون المباع بعيداً جداً، بحيث لا يمكن تحصيله إلا من بعد أن يتغير. بيع الصرف: من معاني الصرف في اللغة: النقل.

والصرف في الشرع: بيع الأثمان بعضها ببعض، وهو أنواع: بيع عين بعين ليست من جنسها وهو الأصل في معنى الصرف، وبيع الذهب بالذهب، وبيع الفضة بالفضة، وهو ما أطلق عليه علماء الفقه (المراطلة) إن كان بيع كل واحد

منها بجنسه وزناً، و(المبادلة) إن تم بيعهما عدداً، وهذا مجرد اصطلاح، ولتحقق الصرف يجب أن يتوفر شرطان هما: القبض، والمماثلة بين العوضين في الجنس الواحد. بيع العرية: العرية جمع عرايا، وهي من البيوع الجائزة لما فيها من جبر لخواطر المحتاجين، وهي: «هبة ثمر النخل أو غيره، مما من شأنه اليبس، يهبه مالكه دون أصوله، رطباً على الأشجار، ثم يشتريه من الموهوب له بثمر يابس يدفعه له عند الجذاذ، وتكون في مثل الجوز واللوز والعنب والنخيل والتين، وهي رخصة مستثناة من البيوع الربوية، إذ الأصل فيها المنع لأنها بيع الرطب باليابس المنهي عنه للمزابنة، ولأن فيها بيع الطعام بطعام مع التأخير، واحتمال التفاضل في بيع الطعام بجنسه»[1]، وفي الصحيح عن جابر بن عبد الله أن الرسول (ﷺ) (نهى عن بيع الثمر حتى يطيب، ولا يباع شيء منه إلا بالدينار والدراهم إلا العرايا)[2]، ولجواز هذا النوع من البيوع، شروط يجب توافرها، من بينها أن تقع بلفظ العرية لا بغيره من الألفاظ، كالعطية والهبة والمنحة. بيع الجزاف: مثلث الجيم والكسر أفصح، وهو بيع جائز لما فيه من التيسير على الناس، وماهيته أن يباع الشيء بلا كيل ولا وزن ولا عدد بل بالتقدير، كالحب مكوماً على الأرض، أو في أكياس، وكالزيت في الصهريج أو في الوعاء، وكالخضروات في الصناديق والأكياس، وكالمساحات والأراضي برؤيتها والاطلاع عليها. ولوقوع بيع الجزاف شروط عامة وخاصة يجب توافرها، غرض التخفيف من الغرر والتقليل منه قدر الإمكان. بيع الخيار: من البيوع الجائزة بيع الخيار، وهو ما يحق فيه لأحد الطرفين الترك والرجوع خلال مدة معينة، وله أنواع كثيرة، كخيار الشرط، وخيار العيب، وخيار المجلس. وبيع الخيار وما فيه من تفاصيل وشروط ليس من البيوع المتفق على جواز وقوعها.

---

(1) الصادق الغرياني. مدونة الفقه المالكي وأدلته. 3/ 292.

(2) المرجع السابق.

بيع المسلم: ويسمى أيضاً بيع السلف، وهو بيع يتقدم فيه دفع الثمن، ويتأخر فيه تسليم سلعة موصوفة في الذمة غير معينة إلى أجل معلوم، وهو بيع جائز بشروط باتفاق العلماء؛ لما فيه من تلبية حاجات الناس، فهو مما قصدت إليه الشريعة أسوة بغيره من أنواع البيوع التي أجيزت لاعتبارات متنوعة، روعيت فيها مصالح العباد، ويسمى هذا النوع من البيوع بيع (المحاويج) وهناك فرق شاسع بين بيع السلم والبيع إلى أجل، ففي بيع السلم يكون البيع في «شيء موصوف في ذمة البائع غير معين، يدفع عند الأجل، ويقبض ثمنه عاجلاً عند العقد، وبيع الأجل يكون في سلعة معينة غير موصوفة في الذمة»[1].

8 . 1 . 2 ـ البيوع المحظورة:

البيوع المحظورة ترجع إلى فقد ركن من أركان البيع الجائز، أو فقد شرط من الشروط المتعلقة بأركان البيع، وهي بيوع فاسدة يجب فسخها، ومن بين البيوع المحظورة والمحرمة البيوع المشتملة على الربا، وعليه فما هو الربا الذي ورد تحريمه في الكتاب والسنة؟

*** الربا:**

الربا ويسمى الرماء، ويسمى أيضاً الريبة، في اللغة الزيادة، يقال: ربا الشيء يربو ربواً، أو ربواً ورباء، زاد ونما وعلا، وأربيته نميته[2]. ومنه قوله تعالى: ﴿وَتَرَى ٱلْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَآ أَنزَلْنَا عَلَيْهَا ٱلْمَآءَ ٱهْتَزَّتْ وَرَبَتْ﴾[3]، أي ارتفعت قشرتها حين خروج النبات.

وفي الشرع: «فضل خال عن عوض شرط لأحد العاقدين»[4]. وهو نوعان:

(1) الصادق الغرياني. مدونة الفقه المالكي وأدلته. 3/ 325.

(2) محمد مرتضى الزبيدي. تاج العروس. دار ليبيا للنشر والتوزيع. بنغازي. ليبيا. 10/ 42.

(3) الحج. آية، 5.

(4) علي بن محمد الجرجاني. كتاب التعريفات. دار الريان. ص 146.

أ ـ ربا النساء:

والنساء معناه التأخير، وهو ربا الجاهلية، فقد كان الرجل في الجاهلية يكون له دين على آخر، فإذا حل الأجل ولم يقدر المدين على الوفاء بما عليه من دين، قال له صاحب الدين: إما أن تقضي أو تربي، فيقول المدين: بل أربي، أخرني في الأجل وأزيدك في الدين[1].

وربا النساء يشمل كل معاملة إلى أجل فيها استبدال مال ربوي بآخر يتفق معه في العلة، كبيع عملة بأخرى إلى أجل، يقول الرسول (ﷺ) (البر بالبر ربا إلا هاء وهاء، والشعير بالشعير ربا إلا هاء وهاء، والتمر بالتمر ربا إلا هاء وهاء)[2]. ومعنى هاء وهاء: حاضراً بحاضر. وعلة ربا النسيئة: النقدية في العين، والمطعومية في الطعام.

ب ـ ربا الفضل:

الفضل معناه الزيادة، وربا الفضل، هو استبدال شيء ربوي بجنسه متفاضلاً، كاستبدال رطل من تمر برطلين، ولو كان أحدهما جيداً والآخر رديئاً[3]، ولا يكون ربا الفضل في غير النقد والطعام الربوي، كالحيوان والعروض[4]، ولا تكون المفاضلة حراماً في النقد والطعام إلا إذا اتحد الجنس، وأما إذا اختلف الجنس فلا مفاضلة.

وعلة الحرمة في الذهب والفضة، أنهما: ثمناً يباع بهما ويشترى، وتقوم بهما الأشياء، وفي الطعام، أن الطعام مما يقتات ويدخر.

---

(1) الصادق الغرياني مدونة الفقه المالكي وأدلته. 3/ 351.

(2) المرجع السابق.

(3) المرجع السابق. 3/ 353.

(4) التمثيل بالحيوان والعروض للأشياء التي لا يدخلها ربا الفضل، والمراد بالعروض هنا: ما عدا المثلي والحيوان، كالثياب والكتب والعقارات.

2.8 ـ حكم الربا وأدلة تحريمه:

عد الرسول (ﷺ)الربا في محبطات الأعمال من السبع الموبقات. ونص القرآن على تحريمه بلفظ لا يحتمل التأويل، وتحريمه عام من غير تفريق، وهو كبيرة من الكبائر. قال تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَذَرُواْ مَا بَقِيَ مِنَ ٱلرِّبَوٰٓاْ إِن كُنتُم مُّؤۡمِنِينَ ﴿٢٧٨﴾ فَإِن لَّمۡ تَفۡعَلُواْ فَأۡذَنُواْ بِحَرۡبٖ مِّنَ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦۖ وَإِن تُبۡتُمۡ فَلَكُمۡ رُءُوسُ أَمۡوَٰلِكُمۡ لَا تَظۡلِمُونَ وَلَا تُظۡلَمُونَ ﴾[1]. وقال تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يَأۡكُلُونَ ٱلرِّبَوٰاْ لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ ٱلَّذِي يَتَخَبَّطُهُ ٱلشَّيۡطَٰنُ مِنَ ٱلۡمَسِّۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمۡ قَالُوٓاْ إِنَّمَا ٱلۡبَيۡعُ مِثۡلُ ٱلرِّبَوٰاْۗ وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلۡبَيۡعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْۚ فَمَن جَآءَهُۥ مَوۡعِظَةٞ مِّن رَّبِّهِۦ فَٱنتَهَىٰ فَلَهُۥ مَا سَلَفَ وَأَمۡرُهُۥٓ إِلَى ٱللَّهِۖ وَمَنۡ عَادَ فَأُوْلَٰٓئِكَ أَصۡحَٰبُ ٱلنَّارِۖ هُمۡ فِيهَا خَٰلِدُونَ ﴿٢٧٥﴾ يَمۡحَقُ ٱللَّهُ ٱلرِّبَوٰاْ وَيُرۡبِي ٱلصَّدَقَٰتِۗ وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيمٍ ﴾[2]، وقال تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَأۡكُلُواْ ٱلرِّبَوٰٓاْ أَضۡعَٰفٗا مُّضَٰعَفَةٗۖ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ لَعَلَّكُمۡ تُفۡلِحُونَ ﴿١٣٠﴾ وَٱتَّقُواْ ٱلنَّارَ ٱلَّتِيٓ أُعِدَّتۡ لِلۡكَٰفِرِينَ ﴾[3]، كما قال تعالى: ﴿ وَمَآ ءَاتَيۡتُم مِّن رِّبٗا لِّيَرۡبُوَاْ فِيٓ أَمۡوَٰلِ ٱلنَّاسِ فَلَا يَرۡبُواْ عِندَ ٱللَّهِۖ وَمَآ ءَاتَيۡتُم مِّن زَكَوٰةٖ تُرِيدُونَ وَجۡهَ ٱللَّهِ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡمُضۡعِفُونَ ﴾[4].

وقد أجمع فقهاء وعلماء المسلمين عبر التاريخ الإسلامي على تحريم الربا ورد كثير من العلماء المعاصرين وعلى رأسهم الشيخ محمد متولي الشعراوي والشيخ محمد الغزالي رحمهما الله رحمة واسعة والشيخ يوسف القرضاوي ردوا بقوة فتوى من أباح الاقتراض من المصارف تلبية لحاجة المضطر إلى الاقتراض، وصدرت فتوى مجمع البحوث الإسلامية في مؤتمره الثاني بجدة 22 ـ 28/ 12/ 1985م بحرمة فوائد المصارف.

(1) البقرة. الآيتان، 279، 278.

(2) البقرة. الآيتان، 275، 276.

(3) البقرة. الآيتان، 130، 131.

(4) الروم. الآية 39.

وقد ذكر علماء الإسلام في حكمة تحريم الربا وجوهاً معقولة، استفادت الدراسات الحديثة من وجاهتها، وأكدتها وزادت عليها، ونكتفي في هذا المقام بما ذكره الإمام الرازي في تفسيره:

أولاً: أن الربا يقتضي أخذ مال الإنسان من غير عوض، لأن من يبيع الدرهم بالدرهمين يحصل له زيادة درهم من غير عوض، ومال الإنسان متعلق بحاجته، وله حرمة عظيمة، فوجب أن يكون أخذ ماله من غير عوض محرماً.

ثانياً: أن الاعتماد على الربا يمنع الناس عن الاشتغال بالمكاسب وذلك لأن صاحب الدرهم إذا تمكن بواسطة عقد الربا من تحصيل الدرهم الزائد نقداً كان أو نسيئة، خفَّ عليه اكتساب وجه المعيشة، فلا يكاد يتحمل مشقة الكسب والتجارة والصناعة وذلك يفضي إلى انقطاع منافع الخلق، ومصالح العباد لا تنتظم إلا بالتجارة، والحرف والصناعات.

ثالثاً: أنه يفضي إلى انقطاع المعروف بين الناس من القرض الحسن، لأن الربا إذا حُرِّم طابت النفوس بقرض الدرهم واسترجاع مثله، ولو حل الربا لكانت حاجة المحتاج تحمله على أخذ الدرهم بدرهمين، فيفضي ذلك إلى انقطاع المواساة بين الناس.

رابعاً: مِنْ الغالب أن المقرض يكون غنياً، والمُستقرِض يكون فقيراً فالقول بتجويز عقد الربا تمكين للغني من أن يأخذ من الفقير الضعيف مالاً زائداً وبهذا فإن الربا فيه اعتصار الضعيف لمصلحة القوي، ونتيجته أن يزداد الغني غنى والفقير فقراً مما يفضي إلى تضخم طبقة من المجتمع على حساب طبقة أو طبقات أخرى، ويخلق الأحقاد والضغائن، ويورث نار الصراع بين المجتمع بعضه مع بعض.

وفيما يلي بعض من البيوع الفاسدة والمحرمة:

* **بيع المزابنة**: وهو بيع مجهول الوزن، أو الكيل، أو العدد بمعلوم قدره من جنسه؛ كبيع حب الزيتون بالزيت منه. وتكون المزابنة في الطعام وغيره.

* **بيع الغرر**: وهو ما تردد بين السلامة والعطب، أو أن يفعل البائع شيئاً في المبيع يظن به المشتري الكمال.
* **بيع المنابذة**: وهو أن يقول البائع إذا نبذت لك الحصاة فقد وجب البيع، وكذلك ما في حكم نبذ الحصاة، كأن يقول إذا وضعت يدك على المباع، أو لبسته.. الخ.
* **بيع ما فيه خصومة**: وهو كل بيع يتطلب مشاق وأتعاباً قد تؤدي إلى عدم إتمام عقد البيع.
* **بيع الأجنة، وبيع ما في ظهور الفحول.**
* **البيع بعد النداء الثاني لصلاة الجمعة.**
* **الرجوع في البيع بعد الركون.**
* **بيع النجش**: وهو أن يزاد في الشيء المباع لا لغرض الشراء، وإنما لإفادة البائع نظراً لأمر خاص، أو نكاية في المشتري.

والآن وبعد أن بينا أن تحليل البيع وتحريم الربا هو مقصد شرعي، وتعرضنا لتعريف البيع وتعريف الربا، وبينا البيوع الجائزة وغير الجائزة، ودللنا على حرمة الربا، فهل من سبيل إلى تحقيق مقاصد الشرع الكريم على أرض الواقع، وتحويل المعاملات الاقتصادية عامة والمالية خاصة، بين المسلمين وربما بينهم وغيرهم إلى معاملات تتفق مع مقاصد الشريعة الإسلامية، أساسها تحليل البيع وتحريم الربا؛ وبالتالي فهل من سبيل إلى وجود مؤسسات مالية خالية من الفوائد الربوية.

للتدليل على إمكانية قيام مؤسسات مالية تحقق مقاصد الشرع الكريم في تحريم الربا، قمنا بتناول النظام المصرفي القائم على أساس سعر الفائدة؛ فيما يمكن أن نسميه المصارف التقليدية، والتجربة التي قامت على أساس تحريم الربا فيما عرف بالمصارف الإسلامية وذلك على النحو التالي:

9 ـ المصارف التقليدية:

بالرغم مما شهدته الحضارات المختلفة، وعلى رأسها الحضارة الإسلامية من أشكال للتعاملات المالية؛ إلا أن جل مؤرخي النظام المصرفي بشكله الحديث، يرجعون نشأته إلى الفترة التي عرفت بعصر النهضة وازدهار التجارة والصناعة في إيطاليا، حيث أنشئ أول مصرف في مدينة البندقية بإيطاليا عام 1157م، ثم مصرف برشلونة بإسبانيا عام 1401م، وبنك أمستردام الهولندي عام 1609م، وبنك إنجلترا عام 1694م، ثم توالى انتشار هذا النموذج وأخذ يتطور عبر الزمن[1].

وكما هو معروف فإن المصارف التقليدية تقوم على أساس سعر الفائدة، عن طريق المتاجرة في الديون من خلال الاقتراض من المودعين، وإقراض المقترضين، فتدفع المصارف للمودعين ثمناً محدداً هو الفائدة، على الودائع وتتقاضى من المقترضين ثمناً أعلى هو فائدة الإقراض، والفرق بين الفائدتين هو المصدر الأساسي لتحقيق إيرادات المصارف التقليدية وأرباحها، وبالتالي فإن الفوائد في النظام المصرفي التقليدي تعتبر بمثابة الدماء التي تجري في العروق والتي يتوقف عليها وجود النظام المصرفي التقليدي من عدمه.

10 ـ المصارف الإسلامية:

يمكن تعريف المصارف الإسلامية على أنها: مؤسسات مصرفية لا تتعامل بالفائدة (الربا) أخذاً أو عطاءً، مع الالتزام في نواحي أنشطتها ومعاملاتها المختلفة بقواعد الشريعة الإسلامية، وبالتالي الالتزام بعدم الاستثمار أو تمويل أي أنشطة مخالفة للشريعة، والالتزام بمقاصد الشريعة في ابتغاء مصلحة المجتمع الإسلامي[2].

---

(1) محمد الطاهر الهاشمي. تقييم أداء المصارف التقليدية والإسلامية. أكاديمية الدراسات العليا. طرابلس، ليبيا. 2006. ص 74.

(2) عبد الرحمن يسري. دور البنوك الإسلامية في التنمية الاقتصادية. موقع إسلام أون لاين على شبكة المعلومات 30/ 06/ 2005.

وبالتالي يمكن النظر إلى المصارف الإسلامية على أنها: مؤسسات وساطة مالية ذات منهج ورسالة تتعدى كم التمويل إلى نوع التمويل ومجالاته وأهدافه، وتسعى إلى توظيف المال بأسلوب المشاركة في الربح والخسارة، في إطار قواعد وأحكام الشريعة الإسلامية؛ بالشكل الذي يحقق العدالة في التوزيع، ويخدم التنمية الاقتصادية والاجتماعية.

وعلى الرغم من أن مؤرخي النظام المصرفي يرجعون نشأته كما تقدم إلى فترة ازدهار المدن الإيطالية في القرن الثاني عشر الميلادي إلا «أنه يمكن القول: بكل اطمئنان من خلال البحث في العمل المصرفي، أن ما كانت تملكه الحضارة الإسلامية منذ البداية من قاعدة فكرية قوية ومتكاملة بُنيت على القرآن الكريم والسنة النبوية والإجماع، قد ساعدها على تيسير المعاملات بين المتعاملين بكل ثقة واطمئنان، من خلال أنماط متنوعة من صيغ العقود، تغطي تقريباً كل مناحي النشاط الاقتصادي، وهذا يخالف الظن السائد لدى العديد من الباحثين الذين يعتقدون أن العمل المصرفي صناعة غربية مرتبطة بالربا، ومنقطعة الصلة بتراث الحضارة الإسلامية من قريب أو بعيد»[1].

وقد عرفت الحضارة الإسلامية صوراً مصرفية عديدة في عهودها المزدهرة يمكن أن تؤخذ كدليل على إمكانية ائتلاف الأعمال المصرفية في العصر الحاضر مع المفاهيم الإسلامية، ومن تلك الصور:

1 ـ **الوديعة والقرض**: فقد ثبت أن الزبير بن العوام مثلاً كان يستودعه الناس أموالهم، فكان يشترط على المودع الذي يستودعه المال على ألا يأخذه منه وديعة أمانة وإنما يأخذه قرضاً خشية ضياعه؛ لأنه إذا أخذ المال أمانة وهلك عنده دون تعد أو تقصير فهو ليس مسؤولاً، أما إذا أخذ المال قرضاً، أصبح المال في ذمته، فيصبح بذلك مسؤولاً عنه، وفي مقابل هذه المسؤولية كان يستثمر المال.

---

(1) منى بن الطيبي. خبرة العمل المصرفي بالحضارة الإسلامية. موقع إسلام أون لاين على شبكة المعلومات 20/ 04/ 2002.

2 ـ **التعامل بالعملات**: وفقاً لما بينته كتب الفقه وما روي عن النبي (ﷺ) من أحاديث مبينة لشروط التعامل في الذهب والفضة وغيرها من الأصناف.

3 ـ **التعامل بالأوراق التجارية غير النقدية**: والتي كانت مجمل قبول لدى الأسواق مثل: رقاع الصيارفة وهي تقابل حالياً السند الإذني أو لأمر والصكوك أو الصكاك وهي ما تقابل الصك أو (الشيك) المعروف حالياً والسفاتج وتعرف حالياً في القوانين العراقية والسورية واللبنانية بنفس هذا الاسم كمرادف لتعبير الكمبيالة أو البوليصة في القوانين الأخرى[1].

1 .10 ـ نشأة المصارف الإسلامية:

مع عدم إهمال الإشارة إلى بعض المحاولات التي ظهرت خلال أربعينيات وخمسينيات القرن الماضي بهدف إحياء الصيغ الإسلامية في بعض مجالات التمويل يمكن التأريخ لبداية نشأة المصارف الإسلامية بإنشاء مصرف الإدخار المحلي بمدينة (ميت غمر) بمصر سنة 1963 هذه المحاولة التي لم تستمر إلا أربع سنوات رغم نجاحها، تلاها إعداد مجموعة من الاقتصاديين الكويتيين مشروع النظام الأساسي لبيت التمويل الكويتي سنة 1967 والذي دخل حيز التنفيذ سنة 1977، وفي سنة 1974 تم تأسيس المصرف الإسلامي للتنمية وهو أول مصرف إسلامي تشارك فيه الدول الإسلامية، ويعد مصرف دبي الإسلامي الذي تأسس سنة 1975 أول مصرف إسلامي متكامل يمارس نشاطه وفق أحكام الشريعة الإسلامية تلاه إنشاء بنك فيصل الإسلامي بمصر سنة 1977 ثم بنك فيصل السوداني وبنك فيصل البحريني سنة 1979، ثم توالى بعد ذلك إنشاء المصارف الإسلامية «حتى تجاوز عددها الآن 350 مصرفاً وشركة استثمار إسلامية بإجمالي أصول

(1) المرجع السابق. 06/ 04/ 2002.

تفوق 400 مليار دولار»[1]. وخلال هـذه الفـترة القـصيرة نـسبياً اسـتطاعت المصارف الإسلامية أن تكـون واقعـاً جديـداً يؤكـد قابليـة أحكـام الـشريعة الإسلامية للتطبيق وتطورها وصلاحها لكل زمان ومكان ويحظـى في الوقـت ذاته بقبول واستحسان الكثير من المؤسـسات المـصرفية العالميـة التـي بـدأت الأخذ بهذه التجربـة وفي مقـدمتها مجموعـة (هـونج كـونج شـنغاي HSBC) وسيس مانهاتن سيتي بنك، وامتدت المصارف الإسلامية لتتواجد في عدد من الدول مثـل بريطانيـا وألمانيـا والـدانمرك ولكـسمبورج والنمـسا وسويـسرا وهولندا وإفريقيا الجنوبيـة والتـي حتـى وإن كـان هـدف بعـضها اسـتقطاب رؤوس الأموال الإسلامية فإن ذلـك لا يقلـل مـن قـدرة وصـلاحية النظـام المصرفي الإسلامي على الانتشار.

وقد خلص المصرف الدولي في دراسة قام بها حول نظام المـال الإسـلامي إلى أن «نظام المال المبني على أساس المشاركة أكثر اسـتقراراً وتوازنـاً مـن النظـام المالي المبني على أسـاس الفوائـد» كـما أكـدت التقـارير الـصادرة عـن المـصرف الإسلامي بجدة أن المصارف الإسلامية مرشحة للاستحواذ على ما نـسبته 40٪ إلى 50٪ من الادخارات العالمية الإسلامية حتى سنة 2014م، وقد قامـت كـل من السودان وباكستان وإيران بتحويل وحدات الجهاز المـصرفي إلى وحـدات لا تتعامل على أساس سعر الفائدة[2].

واستطاعت الكثير من البنوك الإسلامية أن تتميز في مجال العمل المصرفي، نذكر منها على سبيل المثال: بنك دبي الإسلامي الذي اسـتطاع أن يتحـصل عـلى جائزة أفضل بيت تمويل في الإمارات من قبل مجلة (يوروموني) العالميـة وجـائزة «أفضل بنك في الإمارات» لعام 2006 من قبل مجلة (بانكرز) العالمية وأن يحقـق

(1) محمد الطاهر الهاشمي. تقييم أداء المصارف التقليدية والإسلامية. ص 76.

(2) المرجع السابق. ص 77.

رقماً عالمياً جديداً في إدارة إصدارات الصكوك بعد إغلاقه أكبر إصدار صكوك في العالم لصالح «مجموعة نخيل» بقيمة 3.52 مليار دولار[1].

ومن خلال الدراسة المقارنة المشار إليها آنفاً والتي تناولت بالدراسة والتحليل نشاط أكبر مصرفين من مصارف مملكة البحرين خلال الفترة من 1999م إلى 2003م هما: (مصرف البحرين الوطني التجاري) و(مصرف البحرين الإسلامي) اعتماداً على البيانات الصادرة عنهما خلص الباحث إلى جملة من النتائج المهمة التي تؤكد تميز المصارف القائمة على أساس تطبيق تعاليم الشريعة الإسلامية ومن أهم هذه النتائج:

* توقف قدرة المصرف التقليدي على النمو، والتوسع في الاستثمار، وتحقيق الأرباح على مدى استقرار أسعار الفائدة وأسعار الصرف، ودرجة المخاطر المترتبة عليها، والتي أظهرت الدراسة أنها السبب الرئيس في عرقلة نشاط المصرف التقليدي وتدني مستوى أدائه؛ وبالتالي فإن أدوات العمل المصرفي المبنية على أساس المشاركة أقدر على تحقيق الاستقرار المالي اللازم لتحقيق النمو الاقتصادي من الأدوات المالية المبنية على أساس سعر الفائدة، وهو ما أكدته الدراسة عندما تدهورت أسعار الفائدة وساء مناخ الاستثمار، وذلك تأثراً بأحداث (الحادي عشر من سبتمبر) والنتائج المترتبة عنها عالمياً، حيث أصيب نشاط المصرف التقليدي بشلل واضح أعاق نموه ورفع من مستوى المخاطر التي يتعرض لها، فلجأ المصرف لإدارة متطلبات السيولة لاستخدام السندات الإسلامية، وفي المقابل وتحت نفس الظرف حققت أدوات المصرف الإسلامي نمواً متميزاً بلغ خلال فترة الدراسة 48٪ في مقابل 25٪ بالمصرف التقليدي.

(1) موقع بنك دبي الإسلامي على شبكة المعلومات 03/ 01/ 2007.

* استقطاب المصارف الإسلامية لأحجام كبيرة من المدخرات رغم الانتشار الواسع وجودة الخدمات التي تقدمها المصارف التقليدية.

* نجاح المصارف الإسلامية في تطوير وابتكار أدوات عمل مصرفية تتوافق مع الشريعة الإسلامية كصناديق الاستثمار وصكوك المقارضة وبطاقات الائتمان الإسلامية، واتجه المصرف الإسلامي عينة الدراسة إلى زيادة تنويع أدواته المصرفية، وخفض من التركيز على صيغة المرابحة لصالح الأدوات الأخرى.

* استطاعة المصرفين (عينة الدراسة) تحقيق أهدافهما في تقديم خدمات مبتكرة، وعلى درجة عالية من الجودة على المستويين المحلي والإقليمي... ونجح المصرف الإسلامي في افتتاح فرع خاص لتلبية خدمات النساء، وقد حاز كلٌّ من المصرفين على العديد من جوائز التميز العالمية... وعلى تصنيفات عالية من قوة الملاءمة والمتانة المالية، والبناء الإداري الجيد من مؤسسات التقييم العالمية.

* شمولية أعمال المصرف الإسلامي، الذي جمع بين أعمال المصارف التجارية ومصارف الاستثمار والمصارف المتخصصة جعل منه مصرفاً شاملاً يقوم بجميع الأعمال المصرفية والمعاملات المالية والتجارية والاستثمارية والمساهمة في مشروعات التنمية الاقتصادية والاجتماعية... وبذلك فإن إسهامه في التنمية الاقتصادية والاجتماعية أكبر من النموذج المصرفي التقليدي؛ وبالتالي فإن المصارف الإسلامية، وفي الوقت الذي استفادت فيه من أساليب العمل المصرفية التقليدية من حيث الشكل، فقد تميزت عنها من حيث المضمون؛ بسعيها لتحقيق مقاصد الشريعة الإسلامية في المعاملات المالية والأنشطة الاقتصادية واهتمامها بنوعية الأنشطة التي تقوم بتمويلها؛ بما يؤدي إلى خلق تنمية اقتصادية حقيقية وتوجيه المستثمرين إلى استثمار أموالهم

بما يتفق ومقاصد الشريعة الإسلامية، بالإضافة إلى قيام المصارف الإسلامية بأعمال ذات طابع خيري محض مثل إدارة أموال الزكاة «مثل مصرف فيصل المصري الذي يدير مليار دولار من أموال الزكاة، ومصرف فيصل السوداني والمصرف الإسلامي الكويتي. وتستعمل هذه المصارف عادة أساليب حديثة لإدارة هذه الأموال. وأصبح شائعاً توجيه هذه الأموال لبناء مؤسسات اجتماعية لمصارف الزكاة المنصوص عليها شرعاً»[1].

11. الخاتمة:

من نافلة القول تأكيد أن: «الشريعة الإسلامية مبنية على مراعاة المصالح، وأنها نظام عام لجميع أفراد البشر دائم وأبدي، لو فرض بقاء الدنيا إلى غير نهاية؛ لأنها مراعى فيها مجرى العوائد المستمرة»[2]. بمعنى أن تكون ذات منفعة ملائمة للمصلحة العامة، أو يكون في تحقيقها دفع ضرر معلوم. وقد مثل لهذا النوع من المقاصد، بالعدل، وكونه واجباً، وفي وجوبه تتحقق الغاية، وتحصل الإفادة، وكون الأخذ على يد الظالم، ودفع الضرر، وسيادة القانون نافعاً لصلاح المجتمع، والله خلق الإنسان وكرمه، وأسبغ عليه من الخيرات الظاهرة والباطنة، وأفاض عليه من نعمائه، وجعله خليفة في أرضه ليعمرها، وفاخر به ملائكته، وامتن عليه بأن كفل له حق الحياة حراً كريماً، وبعث له الرسل، وأوحى إليهم بما فيه خير هذا الإنسان في الدنيا والآخرة.

وفي هذه الإطلالة حاولنا مقاربة المقصد، وإبانة أن (تحليل البيع وتحريم الربا) مقصد من مقاصد الشرع، وأن على المسلم مراعاة ما به أمر الله في حالة

---

(1) عمر الكتاني. دور المصارف وشركات التمويل الإسلامية في التنمية. موقع إسلام أون لاين. 14/05/2002.

(2) جمال الشلابي. الطوفي وإشكالية انضباط المصلحة. من المقدمة.

بيعه وشرائه، أنى وأين حل وارتحل؛ لأن في مراعاته ما أحـل الله وحـرم، إقامـة لشعيرة من شعائر التشريع، وتطبيقاً لقانون إلهي، أمر به الله في كتابه وفي سنة نبيه محمد والأنبياء من قبله ـ صلوات الله عليهم أجمعين.

كما أكدنا صلاح تعاليم الشارع الإسلامي للتطبيق بل والتميز في كل زمان ومكان من خلال استعراضنا لتجربة المصارف الإسلامية الرائدة.



ثبت المصادر والمراجع

القرآن الكريم

أولاً: الكتب.

ابن الحجاج. مسلم. صحيح مسلم. دار إحياء التراث العربي. بيروت. لبنان. بلا.

ابن عاشور. محمد الطاهر. تفسير التحرير والتنوير. الدار الليبية للنشر. طرابلس. بلا.

ابن عاشور. محمد الطاهر. مقاصد الشريعة. تونس. بلا.

ابن القيم. إعلام الموقعين عن رب العالمين. دار الحديث. مصر. بلا.

البخاري. محمد بن إسماعيل. صحيح البخاري مع فتح الباري. دار الريان. القاهرة. 1988.

الجرجاني. علي بن محمد. كتاب التعريفات. دار الريان. بلا.

الزبيدي، محمد مرتضى. تاج العروس. دار ليبيا للنشر والتوزيع. بنغازي. ليبيا. بلا.

السالوس علي أحمد. القضايا الفقهية المعاصرة. دار الثقافة. قطر. 2006.

الشاطبي. أبو إسحاق. الموافقات في أصول الشريعة. دار المعرفة. بيروت. لبنان. بلا.

الشلابي. جمال. الطوفي وإشكالية انضباط المصلحة. جامعة قار يونس. بنغازي ليبيا. 1994.

الغرياني. الصادق عبد الرحمن. مدونة الفقه المالكي وأدلته. مكتبة الشعب. مصراتة. ليبيا. 2005.

الهاشـمي. محمـد الطـاهر. تقيـيم أداء المـصارف التقليديـة والإسـلامية. أكاديمية الدراسات العليا. طرابلس. ليبيا. 2006.

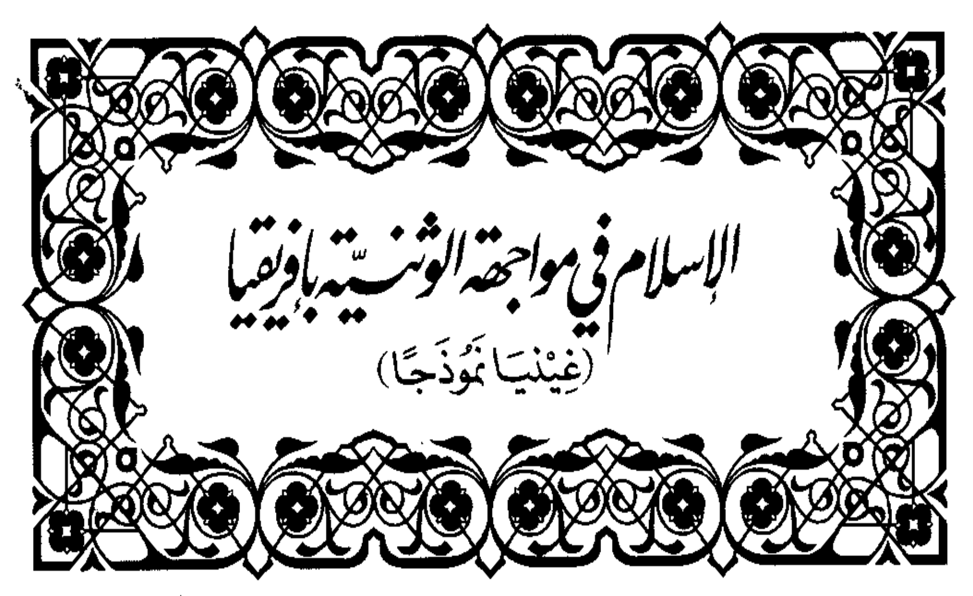
ثانياً: المواقع الإلكترونية:

بنك دبي الإسلامي. 03/ 01/ 2007.

الطيبي. منى. خبرة العمل المصرفي بالحضارة الإسلامية. موقع إسلام أون لاين على شبكة المعلومات 20/ 04/ 2004.

الكتاني. عمر دور المـصارف وشركـات التمويـل الإسـلامية في التنميـة. موقع إسلام أون لاين. 14/ 05/ 2002.

يسري. عبد الرحمن. دور البنوك الإسلامية في التنمية الاقتـصادية. موقـع إسلام أون لاين على شبكة المعلومات 30/ 06/ 2005.



أ. د. كبا عمران

أولاً ـ التعريف بغينيا وبالوثنية:

غينيا إحدى دول غربي إفريقيا، تطل على المحيط الأطلنطي غرباً، وتمتد حدودها مع جمهوريتي ساحل العاج ومالي شرقاً، وتتقاسم الغابات الكثيفة مع جمهوريتي ليبيريا وسيراليون جنوباً، وتتّصل بجمهوريتي السنغال وغينيا بيساو شمالاً وشمال غربي.

وهي رابعة أربع دول في العالم تحمل هذا الاسم، ثلاث منها في إفريقيا (غينيا كوناكري، وغينيا بيساو، وغينيا الاستوائية) وواحدة في آسيا هي (غينيا الجديدة).

تنقسم غينيا إلى أربعة أقاليم جغرافية:

1 ـ الإقليم الساحلي، تقطنه قبائل صوصو، وباغا، ونالو، ولاندوما، وميغيفوري.

2 ـ الإقليم الأوسط، أي منطقة فوتاجالون حيث تتمركز الجماعات الفولانية وجاكانكي.

3 ـ الإقليم الشرقي، أي غينيا العليا، حيث تسكن جماعات مانيكا أرباب لغة «أنكو».

4 ـ الإقليم الجنوبي، أو غينيا الغابية حيث تعيش قبائل غيرزي، وكونو، ومانو، وليلي، وكيسي، طوما. ويهمنا هذا الإقليم في هذه الورقة لأن الوثنية ما زالت هي دين تلك القبائل المذكورة هنا.

الوثنية:

تصاغ الوثنية من الوَثَن ـ بالتحريك ـ أي الصنم، ووَثَن كضرب بمعنى ثبت على عهده. ويجمع على الأوثان والوُثُن والأُثُن بالضم. ولكن اشتقاق «الوثنية» ما ورد في اللغة القديمة، لذا لم يرد في أمهات المعاجم كالعين ولسان العرب والقاموس المحيط... الخ. وترادفها «الفتشية Fétichisme» التي أطلقها البرتغاليون الرحالة لما وقفوا على «عبادة الأنصاب» عند نزولهم بسواحل الغرب الإفريقي. وفي القرآن الكريم: ﴿فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ﴾[1].

يمكن تعريفها اصطلاحاً بأنها اتخاذ بعض الكائنات المخلوقة من غير الله معبوداً، فيقيمون الأنصاب والتماثيل من الحجارة أو من الخشب أو من الطين أو الشجر وغير ذلك. يلجؤون إليها في وقت العسرة للاستشارة أو الاستخارة أو الاستعاذة بعد تقديم القرابين اللازمة متفائلين نيل كل خير من رعاية ووقاية، وكلما تتحقق قضاء حوائجهم تجدهم يبالغون في تقديسها وعبادتها[2].

ويفرق ابن الأثير في مؤلفه «النهاية» بين الوثن والصنم بقوله: «إن الوثن كل ما له جثة من جواهر الأرض أو من الخشب والحجارة كصورة الآدمي

(1) الآية: 30 من سورة الحج.

(2) راجع: فوزي محمد حميد: عالم الأديان بين الأسطورة والحقيقة، منشورات جمعية الدعوة الإسلامية العالمية، ط 2، ص 140.

تعمل وتنصب فتعبد، والصنم الصورة بلا جثة... ومنه حديث ابن حاتم: قدمت النبي (ص) وفي عنقي صليب من ذهب فقال لي ألق هذا الوثن عنك»[1].

ثانياً ـ الوثنية في غينيا قبل الإسلام:

ومما لا مراء فيه من الناحية التاريخية، أن القبائل الإفريقية لم تعرف ديناً سماوياً قبل الإسلام، لذا كانت الوثنية بصورها ومعتقداتها المتباينة منتشرة بين أوساط الجماعات التقليدية بالمنطقة، تخضع لها رقاب الناس على مستوى الأفراد والقبائل.

والقبائل في غينيا لم تشذّ عن هذه الحقيقة التاريخية التي تسجل للإسلام أسبقيته على الأديان السماوية، والذي سطع نوره على الشعب الإفريقي في وقت كانت الوثنية قد عمت جميع مناطق غينيا.

ويخبرنا التاريخ المحلي ـ الشفوي منه والمكتوب ـ أن أول إمبراطورية غينية بسطت سيطرتها على أراض مترامية الأطراف هي إمبراطورية صوصو، التي قامت على أنقاض إمبراطورية غانة. وكان آخر ملوكها في القرن الثالث عشر الميلادي ـ وهو سوماغورو كانتي ـ ساحراً وثنياً على الرغم من دخول الإسلام في المنطقة منذ القرنين[2].

ويتناول حديثنا عن الوثنية في غينيا قبل الإسلام هذه الجوانب:

* **المعبودات الوثنية.**
* **المعتقدات الوثنية.**
* **الطقوس الوثنية.**
* **وسائل التنبؤات الوثنية.**

كان الناس في تلك الحقبة التاريخية يعبدون أصناماً وأوثاناً مختلفة. فلكل جماعات عرقية ولغوية معبودها الخاص، ولكل قبيلة صنمها المقدس وكاهنها

(1) ابن الأثير: النهاية في غريب الحديث، ج 5، ص 150.

(2) راجع كتاب: Soundjata ou l epopee manding: Djibril T. Niane, Présence Africaine, 1960.

المتنبّئ، ولأرباب الأسر أو العشائر أوثانهم الخاصة بهم. ولم يختلف دور الكـاهن في هذه المجتمعات السودانية عن أي كاهن آخر، وذلك في إشرافه على علاقـات الوسـاطة بـين الـشعب والـصنم الـذي يتقـرب إليـه بقرابينـه تزلفـاً إلى أرواح الأسلاف، الذين في جناب خـالق الكـون والبـشر، يـشفعون إلى ربهـم لـصالح أبنائهم جلباً لخيرات الدهر ودفعاً لنوائبه. لذا ظل الكاهن يتمتـع بقداسـة، فـلا يرد له أمر ولا ينتهك أحد حدود نواهيه، ولتنبؤاتـه منزلـة الأخبـار الـسماوية في القداسة.

ومن هذه المعبودات الوثنية:

الأنهار كنهر زيري، في مدينـة انزيركـوري، الـذي كانـت قبيلـة غيريـزي تعبده. ونهر سانكراني بغينيا العليا الذي كان يُتقرَّب إلى أرواحه الجنية قبل القيام بصيد أسماكه.

ومنها الأشجار الشاهقة التـي كـان يعبـدها بعـض أفـراد قبيلـة كونـدي بضواحي سيغيري.

ومنها الجبال التي كانـت قبائـل جالونكـا تعتقـد فيهـا أرواحـاً مقدسـة، وبخاصة هضبات جبال فوتاجلون، أو تقديس جبال «نيمبا» لدى جماعات كونو بمنطقة لولا بغينيا الغابيـة. وتـسترضى تلـك الأرواح الجبليـة قبـل الـشروع في الأعمال ذات الأهمية، كالبذر والحصاد والاستسقاء والزواج... الخ.

وتمثل الأصنام مـن التماثيـل أكثريـة المعبـودات الوثنيـة لـدى القبائـل التقليدية بغينيا. وتتميز تماثيل كل قبيلة عن الأخرى بأشـكال رؤوسـها التـي تصور رؤوساً من الحيوانات أو الطيور حسب معتقـدات الطـوطم التقليـدي لدى القبيلة. وقد تكـون تلـك الـرؤوس أقنعـة يلبـسها عـضو مـن الجمعيـة السرية التي يشرف عليها كاهن القبيلة. وأكبر صنم يحظـى بقداسـة المجتمـع بأسره يتمثل في «صنم القبيلة» الذي يكون في معبـد محظـور الـدخول فيـه إلا

على الكاهن وأعيان القبيلة، وهذا المقرّ الرسمي للصنم يعد غالباً حاضرة مناطق القبيلة، كقرية «زوتا» مثلاً التي تعد حاضرة القرى الوثنية في جنوب الدولة، وفيها أكبر أصنام قبائل غيرزي، وكاهنهم «ديماغووا» يتمتع بأكبر سلطة دينية في مجتمع قبيلته.

ولكن اتخاذ القبيلة صنماً لأفرادها لا يمنع كل عشيرة، أو أسرة كبيرة، أو بعض أفراد المجتمع من عظمائه، أن ينفردوا باقتناء أصنام خاصة بهم، يتضرعون إليها في شؤونهم الاجتماعية، ويتقربون إليها بذبائح الديوك من حين لآخر في قضاء حوائجهم المتعلقة بالسفر، والزواج، والأمراض... الخ. ولا ينصرفون عنها إلا إذا أعياهم أمر في قضاء حاجة، ففي هذه الحالة يلجأ أحدهم إلى كاهن القبيلة الذي سيتوسط بينه وبين صنم القبيلة في قضاء حاجته.

أما المعتقدات لدى هؤلاء الوثنيين قبل الإسلام فيمكن تسجيلها في النقاط الآتية:

1 ـ الاعتقاد في إله واحد، خالق السماوات والأرض وما بينهما. ويؤيد هذا قول عالم الأجناس البشرية «إيفارليستر» في كتابه «الإنسان والله والسحر»: «إن أسلافنا البدائيين قد اعتقدوا بوجود إله واحد ثم انحطّوا بالتدريج بسبب النفوذ الشرير لسحرة القبائل وساحراتها وتحولوا إلى عباد الآلهة»[1].

2 ـ عقيدة الطوطم: هي عقيدة بدائية تتمثل في احترام بعض الكائنات من الحيوانات أو النباتات أو الجمادات أو الطيور. فلكل قبيلة طوطمها الخاص فلا يأكل أفرادها هذه الكائنات ولا يسيئون إليها. وهي شائعة لدى قبائل

---

(1) نقلاً عن فوزي محمد حميد: عالم الأديان بين الأسطورة والحقيقة. منشورات جمعية الدعوة الإسلامية العالمية، ط 2، ص 133.

غينيا حتى الآن، المسلمة منها والوثنية، وإن كـان بعـض المسلمين لم يعـودوا يبالغون في احترام طوطمهم. ومن تلك الحيوانات الطوطمية مـثلاً: الأسـد، وفرس النهر، والنمرة[1]، والفهد، والأفعى، والتمساح.

3 ـ الاعتقاد في البعث عندهم يتمثل في أن الأسـلاف المـوتى يعيـشون في العـالم الآخر مثل حياتهم الدنيوية بل أفضل من هذه، لذا كان الناس يتـسارعون إلى توكيل الميت في جنازته بالهدايا من المال والثياب ليسلمها إلى أقاربهم ـ الـذين ماتوا من سنين ـ في حياة العالم الثـاني. لكـنهم لم يكونـوا يؤمنـون بالحـساب والجنة والنار.

4 ـ تأثير الموتى من الأسلاف في حياة أبنائهم الدنيوية. لذا كثيراً ما يعلـن كـاهن القبيلة عن سـخط الأسـلاف عـلى خلفهـم، لتقـصيرهم في إحيـاء العـادات والتقاليد، ومن ثم فيأمرهم بقرابين معينة لاسترضائهم، وإلا سـتنزل عقوبـة من الأسلاف على الشعب لغضبهم علـيهم. «ومـنهم مـن يعبـد الأسـلاف، وينحت السحرة لهم تماثيل عـلى صـورتهم توضـع في إحـدى زوايـا المنـزل، ويغطونه بالحصر، ويقدمون له الاحترام والقرابين، ويستخدمونه في كثير من أحوالهم العائلية ويصحبونه معهم في الأسفار، ليحميهم من الأعداء»[2].

5 ـ اعتقاد حلول الأرواح في الأشجار والجبال والأنهار. غير أنـه لم نـسمع عـن عبادة الوثنيين في بلادنا للرياح والنار والشمس والنجوم. وهذا ما يـدل عـلى الطابع المادي والحسي للفكر الوثني لدى تلك القبائل.

---

(1) ينظر مثلاً: رواية الكاتب الغيني جيبي تيام Djibi Thiam بعنوان: أختـي النمـرة Ma soeur la panthère، حيث تمر الأحداث حول قرية طوطمها النمرة التي بدأت تفـترش مـن حـين لآخـر بعض أفراد القرية، ويحاول البطل بامو أن يقتل النمرة، لكن الـشيوخ يعارضـونه في ذلـك لأنهـا طوطم القبيلة. للمزيد راجع رسالتي الماجستير «الحياة الأدبية في غينيا» 2/ 458.

(2) فوزي محمد حميد: عالم الأديان بين الحقيقة والأسطورة، ص 144.

6 ـ اعتقادهم الجازم في قدرة السحرة والشعوذة والاعتماد عليها في إصابة المضرات للآخرين عند الانتقام، وبخاصة شعوذة أكلة الناس ـ إن صح التعبير ـ المنتشرة بين جميع القبائل الغينية والإفريقية.

أما الطقوس فمنها العامة والخاصة:

وأما العامة منها فمتمثلة في خروج كاهن القبيلة، يتقدم جماعة شعبية رجالاً ونساءً، كباراً وصغاراً، إلى «الموضع المقدس» إزاء النهر المعبود، أو أمام الجبل المعبود، أو تحت شجرة القداسة، فيظل الكاهن واقفاً ساعات طويلة يناجي إلهه الوثني ويستغيث به، ذاكراً أمجاده السالفة وقدراته العجيبة ومنجزاته الغريبة. وتلك المدائح تكون منمقة في لغة بديعية مطربة، قد لا يحسنها غير الكاهن، ثم يتضرع إليه أخيراً مجدّداً إحياء علاقاته المتوارثة منذ مئات السنين التي أحياها أسلاف القبيلة، وأنه مع شعبه على آثارهم مقتدون. ثم يذبح قربانه المعتاد، قد يكون ثوراً أحمر، أو ماعزاً أسود، أو خروفاً أبيض، ومئة ديك أبيض. ومثل هذه الطقوس العامة تكون سنوية لدى جميع القبائل، في مناسبات البذر والحصاد والاستسقاء وموت الكاهن أو رئيس القبيلة، أو في دفع مرض عضال عمّ البلاد، وقبل الحروب أو في تولية الملك الجديد.

أما الطقوس الخاصة فتنظمها طوائف تقليدية معينة أو جمعيات سرية.

من تلك الطوائف القبلية: فئة الصيادين (براً أم بحراً)، وفئة الحدادين، وفئة النساجين، وفئة الخزّافين. فتجد للصيادين في محافظة مدينة سيغيري طقس سنوي، يقام في يوم الأربعاء الأخير من شهر رجب، لا يشاركهم فيه سواهم، وغايتهم فيه إحياء ذكرى جمعيتهم التي تشبه جمعية سرية، لاعتمادهم على السحر والشعوذة الجنية. وفي هذا الطقس الذي يدعى «كونسي» و«لولو» يحتفل بهما في الليل، بحيث يسهرون في الرقص يغني لهم شاعرهم، الصياد ـ مثلهم ـ بنقر قيثارته التقليدية، مدائح الرجال البواسل من الصيادين، الذين يحفظون القرى

من أضرار السباع والجان الأشرار. وفي غرة الفجر يتوجهون نحو وثنهم - خارج القرية - لتقديم القرابين التي تكون من بيض الديوك غالباً. ولا يشارك في حفلة «لولو» إلا من سبق أن تقرّب بقربان إلى صنم «لولو».

وأما الجمعيات السرية فهي تتألف عادة من السحرة أو الساحرات من أفراد المجتمع، ولا علاقة لهم بكاهن القبيلة، وإن كان هذا الأخير لا يخفى عليه شيء من أمورهم. ولكل جمعية طقس وثني تنظمه في «غابة مقدسة» لا يعرفها سوى أعضائها، ولا يكون إلا في دياجير الليل، ويزعمون أنهم ينسلخون من أشكالهم الإنسانية إلى أشكال حيوانات كالقطط، أو طيور كالبوم، كل ساحر حسب ميوله وقوة شعوذته. ومثل هذه الجمعيات هي التي تتقرب إلى أوثانها بدماء بني البشر، كجماعة الكاهن «ديماغووا» في المنطقة الجنوبية بغينيا، التي كانت تختطف غريباً عند قرب موسم طقسها السنوي.

وقد يقضي بعض تلك الجماعات الوثنية أياماً بل أسابيع في «الغابة المقدسة»، وعند خروجهم منها يلبسون ثياباً متميزة ومتماثلة، يتبعون صاحب «قناعهم الوثني المقدس» الذي تسميه جماعات ماندي بـ «كوما» أو «دو». وقد تظهر هذه الأقنعة إلى المجتمع من غير طقس، وذلك للقبض على مجرم أو سارق أو ساحر من أكلة الناس.

والجدير بالذكر، أن لبعض تلك الجمعيات غاية نبيلة، على الرغم من وثنيتها، كجمعية الساحرات الخيرية المسماة بـ «غبو Gboo» من قبيلة كيسي في مقاطعة فانغامادو بمحافظة غيكيدو، وهي جمعية اللاتي يسعين إلى دفع أشرار السحرة وقمع تأثير تفشّي شعوذة أكلة الأولاد في المجتمع، لذا ينشدن هذه الأغنية في طقوسهن:

كوجين كوجين دوتيينا،

نحن ندافع عن حقوق الضعفاء،

الذين لا يقدرون على الدفاع عن أنفسهم ضدّ

الأرواح الشريرة،
الجنة المؤذية،
السحرة أكلة الأولاد[1].

ومن المعروف قديماً أن مناسبة الختان في إفريقيا كانت تمر في عادات تقليدية، تتخلّلها بعض الممارسات الوثنية، وخاصة عندما يختن الأولاد، الذين تتراوح أعمارهم من عشر إلى خمس وعشرين سنة في «الغابة المقدسة». حيث يرسلون ويحتفظ بهم فيها قرابة ثلاثة أشهر، ويتلقون دروساً وأسراراً من المعتقدات الوثنية، يحظر إفشاؤها على كل حاضر. وقد يتّهم ـ غالباً ـ أحدهم بإفشاء السر فيعاقب بتقديمه قرباناً لوثنهم عبرة لزملائه.

أما وسائل التنبؤات الوثنية فتتمثل في الأمور التالية:

1 ـ **الودع**: هي تمثل لدى الوثنيين رمزاً مقدساً. تراها على أصنامهم، ولباسهم، وعلى الأدوات التي تستخدم في الأمور الوثنية. ولكن السحرة والكهنة لا يتخذونها وسيلة للتنبؤات، بل هي لدى العجائز والشيوخ من العرافين الذين ينثرونها على الأرض ويتأملون فيها ليفسروا هيئات وقوعها وفق توقعات مستقبلية في حياة الناس.

2 ـ **الرمل**: إن السحرة الذين يقعدون في عقر بيوتهم لقضاء حوائج الناس، في جلب المسرات ودفع المضرات، يستعملون الرمل ليقرؤوا في مستقبل زبائنهم. وأحياناً يدّعون معرفة آجال الناس، فيأمرونهم بالصدقات لتمديد أجلهم، حسب زعمهم.

3 ـ **الأحصية**: إن بعض السحرة والعرافين يضربون في حاضر البشر، بنثر الأحصية بعد أن يتمتم عليها الغرض أو النية، ثم يتأمل في هيئات وقوعها وترجمة ذلك حسب مشارب الناس في حاجياتهم اليومية.

(1) Condé, Mohamed: La chansn et la fable dans la tradition orale. Revue Notre Librairie Littérature Guinéenne - p 54.

4 ـ **الصنم**: في الغالب ترى الكاهن يخاطب صنمه، ويتقرب إليه بالذبائح، كأنه إله عاقل وقادر، لذا لا يتردد في أن يطلب منه أحياناً أن يكشف له القناع عن أمر من أمور الغيب، فيسمع منه صوتاً ـ قد يكون صوت جني حل في الصنم ـ يجيب له في مطلبه، ويوجهه إلى الصدقات اللازمة التي ينبغي أن يتصدق بها صاحب الحاجة كي تقضي له حاجته. ومما يذهل العوام أنه يسمي لصاحب الحاجة أسماء والديه وذويه من غير سابق علم من الكاهن، فلا يجد مثل هذا الإنسان بدّاً من الاعتقاد الجازم في كل ما يروي له الكاهن عن الصنم.

ثالثاً ـ الوثنية في غينيا بعد وصول الدعوة الإسلامية:

وصلت الدعوة الإسلامية إلى أراضي غينيا خلال القرن الحادي عشر الميلادي، من جهتها الشرقية، إذ اعتنق برمندانا ـ ملك مملكة مالي آنذاك ـ الإسلام سنة 1050م الموافق 443هـ. وكان لهذا الحدث دور كبير في انتشار الإسلام بين أوساط الوثنيين من رعاياه[1].

«ولم ينته القرن الثاني عشر الميلادي إلا وأصبحت جل قبائل ماندي من أكثر شعوب غرب إفريقيا تمسكاً بالإسلام وتحمساً له. وفي القرن السادس عشر الميلادي أتت من ماسينا جماعات قوية من الفولانيين فنشروا الإسلام بين القبائل القاطنة في مناطق فوتاجالون حينذاك[2]، وأسسوا دولة إسلامية. فكان اعتناق الشعوب للإسلام لديهم على نطاق كبير.

(1) ينظر إلى: طرخان، إبراهيم: إمبراطورية مالي. المكتبة العربية، لا. ط، مصر، ص 50.
والقلقشندي، أبو العباس أحمد علي: صبح الأعشى في صناعة الإنشا. دار الكتب العلمية، ط 1، بيروت 5/ 293.

(2) كانت تلك القبائل من جالونكا، وصوصو، وباغا التي اضطرت إلى أن تنزح نحو المحيط الأطلسي في غينيا الساحلية. ينظر كتاب الكنز الأوفر: للحاج عمر السالمي، لا. ط، لا. ت، دار البستان، باريس فرنسا، ص 25.

فمنذ أواخر القرن الثامن عشر الميلادي، هدأت حملات الجهاد المقدس إلى أن ظهر الحاج عمر تال الفوتي عام 1849م بإمبراطوريته الإسلامية على أنقاض مملكة «يمبا ساكو» أحد كبار الوثنيين في جالونكادو»[1].

وقبل الحاج عمر الفوتي، يمكن أن يعد سونجاتا ذلك البطل الذي استأصل الوثنية في غينيا بقضائه على الملك الساحر سوماغورو كانتي (إمبراطور صوصو) في معركة كرينا الشهيرة، على الرغم من أن بعض أعمال سونجاتا نفسه لم تسلم من بعض الممارسات الوثنية.

ومنذ دخول الإسلام في هذه البلاد كانت العلاقة بين المسلمين والوثنيين علاقات متبادلة في حدود المصالح الاجتماعية، إذ كان الملوك الوثنيون يتخذون من المتعلمين المسلمين كتبة لتسجيل أسرارهم وتوثيق معاهداتهم. وكانوا يلجؤون إلى أئمة المسلمين وعلمائهم لطلب الشفاء من مرض أو دفع مصيبة أو جلب خيرات الزرع... الخ.

وحري بنا أن نشير إلى ثقة الوثنيين بالمسلمين الأوائل، الذين ما كانوا ليخونوهم في أدنى معاملة تجارية، وبخاصة إذا ما حلف بإلهه فإن الوثني كان يستسلم له ويرضى بأحقية المسلم في تلك القضية. ومن جهة أخرى، كان الوثنيون معجبين بنظافة المسلمين وجلابيبهم الفضفاضة التي تضفي على علمائهم هيبة تستميل قلوب الناس.

ومن نوافذ هذه العلاقات الودية الإنسانية تغلغل الدعاة المسلمون من الوعاظ والمعلمين والتجار إلى مناطق القبائل الوثنية، فأضحت مدنهم عامرة بالمسلمين، وقراهم مكتظة بالأيادي العاملة المسلمة، وبخاصة أمثال غيكيدو وماسنتا وانزيريكوري بجنوب الدولة. ومن ثم انقمشت الوثنية في القرى

---

(1) كبا، عمران: الحياة الأدبية في غينيا. رسالة الماجستير، كلية الدعوة الإسلامية، طرابلس، ليبيا، 1/ 39.

القاصية عن المدن، ولم تعد الأنهار المقدسة في المدن تعبد كنهر «غيرزي» والغابة المقدسة في وسط انزيريكوري.

وبعد دور الدعاة جاء المعلمون الذين أسّسوا مجالسهم التعليمية على الطراز التقليدي، والتي تحولت في بعض المدن إلى مدارس نظامية حديثة. ومن كبار هؤلاء الذين كان لدورهم دويّ بعيد في المجتمعات الجنوبية: الحاج مافي كابا في سينكو، والشيخ موري جوكوري في انزيريكوري، ومامادو جوباتي في ماسنتا، والحاج عمر كمارا في ماسنتا أيضاً.

وأكثر تلك القبائل الجنوبية إسلاماً هي قبيلة غيرزي، التي ينتمي إليها إمام الجامع العتيق الحاج محمد سيسي.

وتأتي أول حكومة وطنية، إثر استقلال الدولة سنة 1958، تحت رئاسة المرحوم أحمد سيكو توري، الذي كان معروفاً على المسرح العالمي باعتزازه بدينه وجنسه، لتتوج أعمال العلماء والدعاة بفرض قرار صارم ضدّ الوثنيين والسحرة، فقضى على القرابين البشرية في الجنوب، وأظهر استعداده لإبادة قرية وثنية برمتها إذا ما اتّهمت بقربان بشري، لذا أعدم في إحدى السنوات تسعة عشر شخصاً في جرم اختطاف رجل. وبخاصة جماعة ديماغووا، من قبيلة غيرزي، التي لم يعد لها ذكر في المجتمع.

وكانت المحكمة في ظل هذه الحكومة تحكم بعشر سنوات من السجن على كل من علق تميمة. لذا أصبحت التمائم تزري بالمسلم في المجتمع الغيني.

وكانت نهاية هذه الحكومة ختام مسك للدعوة الإسلامية، أن شهدت الدولة اعتناق أغلبية ساحقة الدين الحنيف من أفراد تلك القبائل الجنوبية، فكثرت المساجد في قرى الإقليمين الجنوبي والساحلي، اللذين كانا قبل منتصف القرن العشرين الميلادي مناطق وثنية. أما اليوم فتعد مدينة انزيريكوري ـ معقل الوثنيين قديماً ـ عاصمة الدراسة الإسلامية في غينيا بلا منازع، إذ فيها أكبر مدارس البلاد التي تخرج سنوياً مئات من حاملي الشهادات الثانوية، وهي

المدينة التي حظيت بتجمع أكثر خريجي الجامعات العربية الإسلامية، وهذه المميزات التي لم تجتمع لسائر المدن التي تمتعت بالثقافة الإسلامية في القرن التاسع عشر الميلادي مثلاً كمدن كنكان، وديغراي، وتمبو مدينة، وطوبى، ولابي... الخ.

ولأسلمة حكومة الرئيس أحمد سيكو توري أنشئت وزارة الشؤون الإسلامية، التي تحولت إلى «الرابطة الوطنية الإسلامية»، والتي تشرف على حركة الدعوة وتنظيم المساجد وتعيين الأئمة.

وبهذا الإشراف الدعوي الشامل تقلصت الوثنية، فاقشعّرت نشاطاتها في عقر القرى القاصية، وطاردتها الدعوة الإسلامية حتى شيّدت المساجد في تلك الديار التي بها أقلية مسلمة. الأمر الذي جعل المسلمين من أصل تلك القبائل الوثنية يفكرون في أن يرفعوا إلى ذويهم بأيديهم لواء الدين الحنيف، لذا تأسست «جمعية مسلمي غينيا الغابية» في أوائل التسعينات من القرن الماضي.

والأمانة تقتضي أن نسجل دور حركة الإرساليات التبشيرية في طمس الوثنية في قلوب بعض أفراد تلك القبائل الوثنية فيعتنقون المسيحية. وأحياناً قد تنجح في حركتها إلى تحويل قرية وثنية بأسرها إلى قرية مسيحية، كقرية سموي ـ بمحافظة ماسنتا ـ التي تعد مركزاً تبشيرياً، لا في الجنوب فحسب بل في الدولة.

رابعاً ـ الوثنية والإسلام في الوقت الراهن

إن السؤال الذي يطرح نفسه هو «هل ما زالت الوثنية حية في قلوب بعض أفراد الشعب؟ وهل هي موجودة في المجتمعات الريفية التقليدية حتى الآن؟»

فلنعلم أولاً أن نسبة المسلمين في غينيا تقدر بـ 95٪، ونسبة المسيحيين بـ 2٪، ولم يبق للوثنية إلا نسبة ضئيلة لا تتعدى 1٪، ولا ننسى أن لغير المتدينين

ـ لا أقول الملحدين ـ نسبة أخرى، وهذا لا ينفي أن بعض المعتقـدات والأعـمال الوثنية ما زالت حية في حياة بعض أفراد الشعب الغيني، وحتى المسلمين منهم.

أما تقدير نسب المسلمين حسب الأقاليم فيمكن أن تعد نـسبة المـسلمين في غينيا العليا (بلاد ماندي) وغينيا الوسطى (بلاد الفولانيين) بـ 100٪. وأما الإقليم الساحلي والجنوبي فلا يمكن لهما أن يحظيا بالنسبة عينها، وذلك لوجود غالبية المسيحيين الغينيين من سكانهما، ولأن الكهنة الوثنيين ما زالوا عـلى آثـار آبائهم الأولين عمياناً، وبخاصة قرية لوبو ـ بضواحي مدينة ماستنا ـ التي تعد من القرى الشاذة التـي تخلـو مـن المـساجد حتـى الآن، بحيـث تحيـي الوثنيـة بطقوسـها ومعتقـداتها بـين النـاس كـأنهم في عـصر متوغـل في التـاريخ قبـل الإسلام.

وللموضوعية، قد يطرح سؤال آخر كهذا: هل تخلص المسلمون من جميع المظاهر والمعتقدات الوثنية؟

لا يمكن أن يكون الجواب إيجاباً لمن يعرف إفريقيا، لأن الجهل فـاش بـين سواد المسلمين قاطبة، وقد زاد التغريب والسعي وراء المادة الطين بلة... لـذا مـا زالت بعض المعتقدات الوثنية منتشرة بين عوام الشعب، كتمسك جماعات بسانو فـولا المـسلمة بـصنم «فولاماسـاجا»، إذ يحلفـون بـه، وينـذرون لـه في قـضاء حوائجهم في التجارة والزواج والسفر والزراعة والوظيفة، وهو صنم ـ بوسـطه ذهـب ـ يحظـى بتقـديس هـؤلاء النـاس عـلى الـرغم مـن صـلاتهم وصـيامهم وحجهم... الخ.

أضف إلى ذلك تقديس أرواح الأولياء، والقـسم بأسـمائهم مـن دون الله، والإنذار لها والتضرع إليها كأن لها يد قدرة في تغيير حياة الناس، ويمكن أن تظل هذه المعتقدات في مناطق فوتاجالون، مرقد أولياء صالحين كتيرنو محمـد صـمب موبيا (1755 ـ 1850م) صاحب «معدن السعادة»، والحاج سـالم كراموخوبـا (1722 ـ 1837م) مؤسس مدينة طوبى العريقة وجيرنو سعد دالـين، والـشيخ

فانتا مادي شريف بكنكان في غينيا العليا (ت 1955م). لأن العلماء كانوا يشجعون زيارة القبور دون الحرص الشديد على مراقبة العوام الذين لا يميّزون بين ما يجوز في أساليب التوسلات وما لا يجوز، يقول جيرنو سعد وهو يحثّ على زيارة ضريح الحاج سالم للتبرّك:

فزوروا قبره فيها ورموا   بما شئتم تنالوا ليس سرّاً[1]

أما نشاطات العرافين بالودع، والرمل، فما زالت ظاهرة اجتماعية بين سواد المسلمين، والغريب في أمر بعض هؤلاء الجهلة أنهم يرتادون ديار الأصنام ليتقلدوا في المناصب الحكومية وللقضاء على منافسيهم فيها. ولذا ما زالت الدعوة الإسلامية بحاجة إلى رجال متحمّسين لبثّ الوعي الديني والوازع الإيماني في قلوب هؤلاء العوام.

خامساً ـ الخاتمة

وفي ختام هذا الموضوع، نعلم أن الدعوة الإسلامية ما زالت بحاجة إلى مزيد من بذل الجهد الجهيد، والنفس العزيزة، والمال النفيس لكي يعم هذا الدين جميع الذين ما زالوا في غي من الضلالة العمياء.

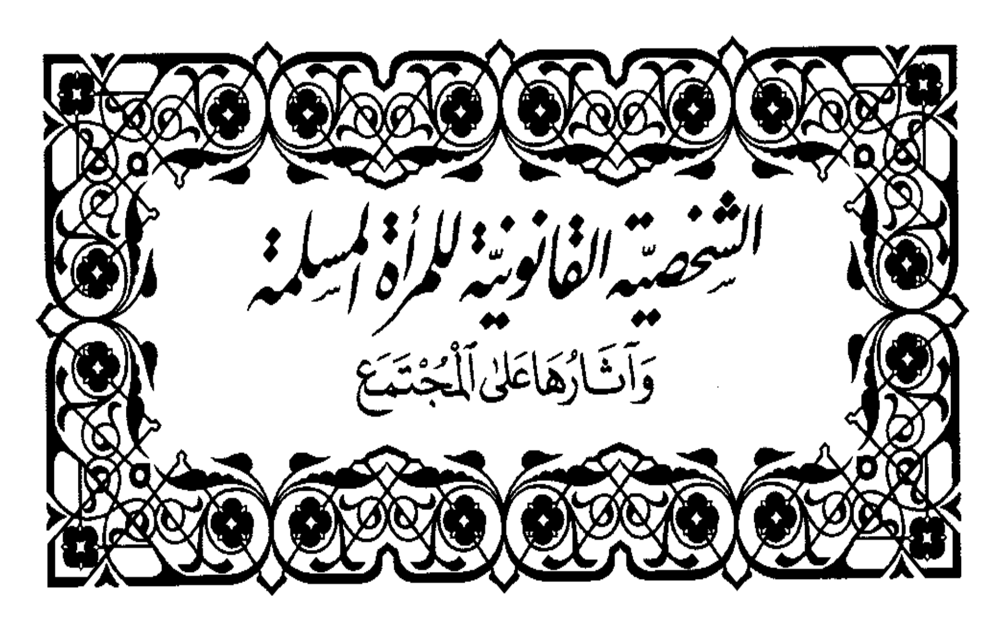
وإذا كانت حال الوثنية في غينيا قد تقلصت نشاطاتها إلا أن أفكارها ما زالت حية في قلوب بعض الناس، وربما استبدلوا بها وثنية مادية عصرية ـ إن صح التعبير ـ، وهذا النموذج الغيني يعكس ما للوثنية من صور في الدول المجاورة، بل إن الوثنية في بعضها تحيى حياتها القديمة وطقوسها التقليدية من غير تضايق.

وأقدم هذه المقترحات للقضاء على الوثنية، لا في غينيا فحسب لكن في المنطقة بأسرها:

---

(1) السالمي، الحاج عمر: الكنز الأوفر في سيرة الحاج سالم الأكبر، لا. ط، لا. ت، دار البستان، باريس، ص 186.

* أن ينظم إرسال قوافل الدعوة شهرياً إلى تلك المناطق الوثنية، مع تشويق الناس إلى الدين الحنيف بالمساعدات المادية والطبية.
* أن يهتم الدعاة بالبحث الميداني المتخصص عن ظروف تلك المناطق، للوقوف على الأسباب الرئيسة التي تجعل الوثنيين متشبثين بهذه الطقوس.
* أن تهتم الهيئات الإسلامية ببناء المدارس أكثر من اهتمامها ببناء المساجد في المناطق الوثنية للأقلية المسلمة فيها، والتي تكون مؤلفة من الغرباء عن المنطقة غالباً، لأنها ستخرج بعض الأولاد من أصل المنطقة الذين يقومون بعبء التوعية في لغات تلك القبائل الوثنية.
* إن للقبائل الوثنية لغتها المتميزة عن لغة غالبية المسلمين، لأن لغات طوما وغيرزي ومانو في غينيا تباين لغات الفولانيين والماندي وصوصو، لذا ينبغي أن تستغل وسائل الإعلام للتبليغ عن الإسلام بلغات تلك القبائل، ومن هنا فإن المسلمين في غينيا بحاجة إلى إذاعة إسلامية مسموعة ومرئية.



أ. د. فوزية العشماوي

مقدمة:

يعد الإسلام أول الأديان السماوية التي كرمت المرأة ومنحتها المساواة في الإنسانية مع الرجل حيث لا نجد هذا التكريم لا في اليهودية ولا في المسيحية، ومن خلال إطلالة سريعة عبر التاريخ نستطيع أن نقارن بين مكانة المرأة في الإسلام ومكانتها في الحضارات الأخرى منذ بداية التاريخ.

فإذا رجعنا إلى القانون اليوناني عند الإغريق لوجدنا أن المرأة كانت مسلوبة الحرية والأهلية ولا تتمتع بأية حقوق مدنية فقد كانت قاصراً طوال حياتها، خاضعة لسلطة الرجل الأب أو الزوج أو الابن، فالرجل هو الذي يتصرف في أموالها دون أن يكون لها حق مراجعته ولم يكن من حقها الحصول على الطلاق ولم يكن لها الحق في الإرث.

أما في ظل القانون الروماني فقد كانت المرأة خاضعة تماماً لسلطة رب الأسرة Pater familias حيث كان رب الأسرة يتمتع بسلطة كاملة، سلطة ملك وليس حماية فقط، على زوجته وأولاده (بنين وبنات) بل وعلى زوجات أبنائه

وعلى أحفاده وحفيداته فقد كان هو مالك كل أموال الأسرة ولم تكن للمرأة أية أهلية مالية ولا أي حق من حقوق الملكية ولم يتغير الحال إلا في قانون جوستنيان المتوفى عام 565م. وقد نص قانون جوستنيان على أنه يشترط لصحة أي تعاقد أهلية حقوقية وأهلية فعلية واقعية. ويعتبر فاقد الأهلية: العبيد، الأجانب، الأولاد الصغار (القصر) والبنات والسيدات البالغات والزوجات الخاضعات لسلطة رئيس الأسرة.

وفي ظل اليهودية كانت المرأة ولا تزال تعتبر لعنة لأنها أغوت آدم وأخرجته من الجنة وقد جاء في التوراة «المرأة أمر من الموت، وإن الصالح أمام الله ينجو منها» ولم يكن للمرأة اليهودية حق في الإرث في حالة وجود أخ لها ذكر وفي حالة حصولها على ميراث حين لا يكون لها أخ ذكر فلا يحق لها أن تنقل ميراثها إلى غير سبطها.

وفي ظل المسيحية كانت المرأة، طبقاً للقديس ترتوليان: «مدخل الشيطان إلى نفس الإنسان»، وفي القرن الخامس قرر مجمع ماكون بعد دراسة مسألة المرأة وهل هي مجرد جسم لا روح فيه أم لها روح، «أن المرأة خلو من الروح الناجية (من عذاب جهنم) ما عدا مريم أم المسيح». وبعد دخول أوروبا في الدين المسيحي ظلت الشعوب الأوروبية تشك في طبيعة المرأة وتعتبرها كائناً مختلفاً عن الرجل، فقد عقد الفرنسيون في القرن السادس الميلادي مؤتمراً عام 586 لدراسة قضية المرأة وهل هي إنسان أم غير إنسان وخلصوا إلى نتيجة: «أن المرأة إنسان خلقت لخدمة الرجل فحسب». وبالرغم من التقدم الذي عرفته فرنسا في عصر النهضة وبعد الثورة الفرنسية إلا أن القانون الفرنسي ظل يعتبر المرأة قاصراً، وقد نص قانون نابليون على أن المرأة «ليست أهلاً للتعاقد دون رضا الوصي عليها إن كانت غير متزوجة أو الزوج إن كانت متزوجة» ونص هذا القانون على أن القاصرين هم: «الصبي والمجنون والمرأة»، وظل قانون نابليون هذا معمول به في فرنسا وفي كثير من الدول الأوروبية حتى عام 1938 حيث

عدل هذا القانون في فرنسا واعتبر المرأة الفرنسية ذات شخصية قانونية فيما عدا بعض القيود على المرأة المتزوجة التي لا تزال حتى الآن تخضع لزوجها في كثير من المعاملات المالية خاصة إذا كان نظام الزوجية هو نظام توحيد الأموال بين الزوجين، وتعتبر المرأة المتزوجة مسؤولة عن ديون زوجها حتى الآن في فرنسا.

وفي ظل الجاهلية وفي شبه الجزيرة العربية لم يكن للمرأة حقوق تذكر حيث كانت تعتبر عبئاً على رب الأسرة الذي كان من حقه أن يئدها دون ملاحقة قانونية ولم يكن لها حق في الإرث بل إنها كانت تورث مع تركة زوجها المتوفى، وكان من حق الابن الأكبر أن يتزوج من زوجة أبيه، ويعتبرها إرثاً كبقية أموال أبيه.

أما في ظل الإسلام ومنذ بداية الوحي فقد حددت بعض الآيات الكريمة المعالم الرئيسة للشخصية النسائية المستقلة عن شخصية الرجل. وبدراسة هذه الآيات ومقارنة المكونات الرئيسة للشخصية القانونية للمرأة المسلمة كما نستخلصها منها ومن السنة النبوية الشريفة نجد أنها لا تختلف كثيراً عن مكونات الشخصية القانونية للإنسان رجلاً أو امرأة في جميع قوانين العالم المعاصر وخاصة في القانون الدولي الخاص.

الشخصية القانونية للمرأة في الإسلام

إن القرآن الكريم حينما تحدث عن بدء الخليقة وعن الأصل الذي ينحدر منه البشر ذكر أن النفس البشرية واحدة وانبثق منها الذكر والأنثى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا﴾[1].

وطالما أن الذكر والأنثى قد خلقا من نفس واحدة فلا تفاضل بينهما في الإنسانية حيث إن الخطاب القرآني موجه للاثنين معاً بدون تفاضل بل في أحيان كثيرة يتم التأكيد على أن الخطاب موجه للرجال والنساء أيضاً وليس للرجال

(1) سورة النساء الآية 1.

فقط فيتم التأكيد باستخدام جمع المؤنث بالرغم من أن جمع المذكر يدخل فيه الرجال والنساء والأطفال إلا أن رحمة الله بالنساء واسعة لذا أكد على التذكير بأن الآيات الكريمات تخص الرجال والنساء بدون تفرقة مثلما جاء في كثير من الآيات ومنها: ﴿إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَالْقَانِتِينَ وَالْقَانِتَاتِ وَالصَّادِقِينَ وَالصَّادِقَاتِ وَالصَّابِرِينَ وَالصَّابِرَاتِ وَالْخَاشِعِينَ وَالْخَاشِعَاتِ وَالْمُتَصَدِّقِينَ وَالْمُتَصَدِّقَاتِ وَالصَّائِمِينَ وَالصَّائِمَاتِ وَالْحَافِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَالْحَافِظَاتِ وَالذَّاكِرِينَ اللَّهَ كَثِيرًا وَالذَّاكِرَاتِ أَعَدَّ اللَّهُ لَهُم مَّغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا﴾[1].

كما أكد القرآن كذلك على كرامة المرأة وأن الله فضلها على بقية المخلوقات مثلها مثل الرجل وبنفس الدرجة حيث جاء في الآية الكريمة: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُم مِّنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾[2]. وقد استخدم العلي القدير في هذه الآية الكريمة مصطلح بني آدم أي سلالة آدم كلها من الرجال والنساء أي الإنسان سواءً أكان ذكراً أم أنثى. ومن ثم فإن الإسلام يعد الدين السماوي الوحيد الذي أكد على إنسانية المرأة ومساواتها بالرجل في الكرامة الإنسانية حيث يعتبر «توجيه الخطاب للمرأة مستقلة عن الرجل في الخطاب القرآني بمثابة وعي جديد غير مسبوق»[3].

وهذا التكريم المشترك المتساوي للمرأة بالرجل لم تعرفه اليهودية ولا المسيحية، فالإسلام لم يحرم على المرأة دخول أماكن العبادة (المساجد) مثلما تحرم المرأة اليهودية من دخول السيناجوج (المعبد اليهودي) كذلك لم يحرم الإسلام على المرأة مسك المصحف الشريف وتلاوة القرآن (إلا إذا كانت المرأة في فترة الحيض أو النفاس)، مثلما حرمت اليهودية على المرأة الإمساك بالتوراة وتلاوتها

(1) سورة الأحزاب، الآية 35.

(2) سورة الإسراء، الآية 70.

(3) انظر نصر حامد أبو زيد، المرأة في خطاب الأزمة، دار نصوص، القاهرة، ص 26.

في جميع الأوقات حيث تعتبر المرأة في اليهودية مدنسة ولا يحق لها أن تدخل المعبد أو تمسك التوراة حتى لا تدنسهما.

كما أن الإسلام برأ المرأة من اللعنة التي ألصقها بها أتباع كل من اليهودية والمسيحية فقد استخدم القرآن الكريم في سرد وقائع خروج آدم وحواء من الجنة صيغة المثنى وجعل مسؤولية العصيان مشتركة بينهما ولم يشر القرآن من قريب أو بعيد إلى أن حواء أغوت آدم وأخرجته من الجنة، فقد جاءت الآية الكريمة تبرئ حواء من هذه التهمة في قوله سبحانه وتعالى: ﴿فَأَزَلَّهُمَا ٱلشَّيْطَٰنُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ ﴾[1]، كما نجد نفس صيغة المثنى حين تابا إلى الله واعترفا بذنبهما معاً وطلبا الغفران: ﴿قَالَا رَبَّنَا ظَلَمْنَآ أَنفُسَنَا وَإِن لَّمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ ﴾[2].

ولعل أكبر دليل على أن الإسلام قد اعتبر المرأة منذ البداية إنساناً عاقلاً ذا مسؤولية أمام الله وأمام المجتمع أن القرآن الكريم لم يفرق بين الرجل والمرأة في العبادات وفي الأجر والثواب كما جاء في الآية الكريمة: ﴿ وَمَن يَعْمَلْ مِنَ ٱلصَّٰلِحَٰتِ مِن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُوْلَٰٓئِكَ يَدْخُلُونَ ٱلْجَنَّةَ وَلَا يُظْلَمُونَ نَقِيرًا ﴾[3].

لقد فرض الإسلام على المرأة مثل ما فرضه على الرجل من شهادة وصلاة وصوم وزكاة وحج. فالمرأة المسلمة مسؤولة عن نفسها أمام الله، ومسؤولة عن صلواتها، وعن صومها تماماً مثل الرجل (إلا في فترة الحيض والنفاس حيث تسقط عنها الصلاة ولكن لا يسقط عنها الصوم بل تعوضه في أيام أخر)، وهي مسؤولة عن إخراج الزكاة بنفس المقدار المفروض على الرجل سواءً زكاة المال أو الزكاة على ما تمتلكه من أراض زراعية وبنفس النسبة. كما فرض عليها الحج والعمرة إن استطاعت إليهما سبيلاً مثلها مثل الرجال. كما تتحمل المرأة وحدها مسؤولية أفعالها المدنية من سرقة أو رشوة أو اختلاس أو قتل، وتتحمل

---

(1) سورة البقرة، الآية 36.

(2) سورة الأعراف، الآية 23.

(3) سورة النساء، الآية 124.

المسؤولية الجنائية وجزاؤها لا يقل عن جزاء الرجل ويحكم عليها بنفس العقوبة التي يحكم بها على الرجل في حالة ارتكاب نفس الجريمة دون تفرقة بينهما مثلما جاء في آية السرقة وعقوبتها الموحدة على الرجل والمرأة سواءً بسواء: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقۡطَعُوٓاْ أَيۡدِيَهُمَا جَزَآءَۢ بِمَا كَسَبَا نَكَٰلٗا مِّنَ ٱللَّهِۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٞ﴾[1]، وكذلك الحال بالنسبة لجريمة الزنا: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجۡلِدُواْ كُلَّ وَٰحِدٖ مِّنۡهُمَا مِاْئَةَ جَلۡدَةٖ﴾[2].

كما أمر الرسول (ﷺ) بتكريم المرأة بنتاً وزوجة وأماً وكان أكرم خلق الله مع نسائه وبناته وظل يوصي بالنساء خيراً حتى وهو على فراش الموت: «أوصيكم بالنساء خيراً».، ومن أحاديثه الكريمة في تكريم البنات: «من كان له ثلاث بنات أو ثلاث أخوات، أو بنتان أو أختان فأحسن صحبتهن واتقى الله فيهن فله الجنة» (رواه الترمذي). وعن إكرامه للزوجة قوله (ﷺ): «خير متاع الدنيا الزوجة الصالحة، إن نظرت إليها سرتك، وإن غبت عنها حفظتك» (رواه مسلم وابن ماجة). كما كرم الإسلام المرأة الأم وأوصى بها الرسول في كثير من أحاديثه الشريفة وجعل البر بها مقدماً على بر الأب حيث أمر الرسول (ﷺ) ببر الأم ثلاثاً وفي الرابعة أمر ببر الأب، كما أكد الرسول (ﷺ) على أن الأم لها مكانة سامية في الجنة، من ذلك الحديث الشريف «الجنة تحت أقدام الأمهات».

وإذا كانت العبادات لا تدخل في الشخصية القانونية للإنسان إلا أن مساواة الإسلام بين الرجل والمرأة في تأدية العبادات إنما هو دليل على تأكيد الإسلام على أن المرأة إنسان عاقل كامل الأهلية مثلها مثل الرجل تماماً.

كما أن ألإسلام حمل المرأة رسالة اجتماعية وجعل لها دوراً فعالاً واضحاً داخل المجتمع وليس فقط داخل أسرتها الصغيرة، حيث يأمر الله سبحانه وتعالى

(1) سورة المائدة، الآية 38.

(2) سورة النور، الآية 2.

في الآية التالية كلاً من الرجل والمرأة بتأدية دورهما الاجتماعي وهو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بين الناس جميعاً رجالاً ونساء، ولم يخص المرأة بمجال محدود فقط فيما يختص بأمور النساء والأولاد، بل جعل المجال أمامها مفتوحاً مثلها مثل الرجل مثلما جاء في الآية الكريمة: ﴿ وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ ۚ يَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَيُطِيعُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥٓ ﴾[1].

وحتى تستطيع المرأة تأدية دورها الاجتماعي الذي حدده لها الإسلام يجب على المجتمع الإسلامي أن يوفر لها الاحترام اللائق بها ويفسح لها المجال في أماكن العبادة ومجالس العلم والمجالس النيابية ومجالس القضاء وأن يعاملها كإنسان كامل الأهلية.

وطبقاً لـ Lexis Juris (القاموس القانوني المعاصر) فإن مكونات الأهلية الكاملة أو الشخصية القانونية هي:

1 ـ الاسم.

2 ـ الذمة المالية.

3 ـ الحقوق المدنية.

4 ـ الجنسية.

والشخصية القانونية للإنسان تبدأ منذ ولادته وتنتهي بوفاته. وكل إنسان رجلاً كان أم امرأة يولد حراً ويتمتع بالحرية وبالأهلية القانونية في جميع مراحل حياته طالما أنه لم يرتكب عملاً يعاقب عليه القانون فيسلبه تلك الحرية وتلك الأهلية القانونية.

وإذا درسنا الشخصية القانونية للمرأة في ظل الإسلام لوجدنا أن الإسلام يمنح المرأة كل مكونات الشخصية القانونية المستقلة فهي تحمل اسم أبيها

---

(1) سورة التوبة، الآية 71.

وعائلتها وتتمتع باستقلالية الذمة المالية وبجميع الحقوق المدنية مثلها مثل الرجل أما مفهوم الجنسية فإنه لم يتعارف عليه إلا منذ عهد قريب لتثبيت الحدود الجغرافية بين الدول وإصدار وثائق سفر لمواطني كل دولة، وتعرف الجنسية على أنها «رابطة قانونية وسياسية تقررها الدولة فتجعل من الفرد عضواً في شعبها... وهذه الرابطة تتحدد بموجب قانون وترتب حقوقاً وواجبات على الفرد»[1].

وهذه الحقوق والواجبات التي تعرف بأنها الحقوق المدنية تندرج في قانون الأحوال الشخصية لكل دولة وهو «القانون الذي ينظم المسائل المتعلقة بأحوال الناس، وأهلية كل فرد منهم، وكذلك المسائل المتعلقة بنظام الأسرة كالخطبة والزواج وحقوق الزوجين وواجباتها المتبادلة والمهر ونظام الأموال بين الزوجين، إلى جانب المسائل المتعلقة بالطلاق والتطليق والتفريق وغيرها من المسائل ذات العلاقة الوثيقة بالإنسان منذ ولادته إلى وفاته»[2]. ويختلف هذا القانون من دولة لدولة وإن كانت معظم الدول العربية والإسلامية تستمد قوانين الأحوال الشخصية لديها من الشريعة الإسلامية فيما يختص بالزواج والطلاق وحضانة الأولاد والإرث.

يقول الإمام الأكبر الشيخ محمود شلتوت في التأكيد على حقوق المرأة المدنية التي حباها بها الله في الإسلام: «ومن لوازم اشتراك المرأة فيما أسلفنا من حق التعليم واحترام الرأي والجهاد والدماء والتصرفات مدنية أم شخصية أن تشترك فيما ينشأ في المجتمعات من حق الخصومة والتقاضي فتكون مدعية ومدعى عليها وشاهدة ومشهوداً عليها متفردة ومجتمعة وتكون وصية وناظر وقف ووكيلة وكفيلة وراهنة ومرتهنة وشريكة وتكون متصدقة وواهبة ومتصدقاً عليها وموهوباً لها وتكون قيمة ومحجورة كما يكون الرجل ذلك كله»[3].

---

(1) انظر بدرية عبدالله العوضي، المرأة والقانون، الكويت، 1990.

(2) المصدر نفسه، ص 36.

(3) انظر محمود شلتوت، القرآن والمرأة، مطبوعات مجمع البحوث الإسلامية، 1963.

وغني عن القول فإن الإسلام أعطى المرأة كثيراً من الحقوق لم تكن تتمتع بها النساء من قبل ولكنه فرق بين الرجل والمرأة في بعض المجالات، ويؤكد بعض الفقهاء أن هذا التفريق لا يؤثر على الأهلية القانونية للمرأة ومن هؤلاء: د. مصطفى السباعي، رئيس قسم الفقه الإسلامي في جامعة دمشق وصاحب كتاب «المرأة بين الفقه والقانون» حيث يقول: «... من المؤكد أن هذا التفريق لا علاقة له بالمساواة بينهما في الإنسانية والكرامة والأهلية ـ بعد أن قررها الإسلام لها على قدم المساواة مع الرجل ـ بل لضرورات اجتماعية واقتصادية ونفسية اقتضت ذلك»[1].

وسنسرد فيما يلي وباختصار أهم الحقوق التي منحها الإسلام للمرأة بالتساوي مع الرجل والحقوق التي أوجد فيها تفريقاً بين المرأة والرجل:

1 ـ الحقوق المتساوية بين المرأة والرجل:

(أ) **حق التعليم**: لقد حث الرسول الكريم على طلب العلم «طلب العلم فريضة على كل مسلم». كلمة مسلم هنا اسم جنس أي أنها تشمل الرجل والمرأة والأطفال، كما حث الرسول على تعليم النساء وكانت معظم زوجاته يُجدن القراءة والكتابة. وكتب السيرة تؤكد لنا أن السيدة عائشة رضي الله عنها كانت مرجعاً من أهم مراجع السيرة النبوية الشريفة وكانت فقيهة تراجع الرواة والقراء والفقهاء، كذلك السيدة أم سلمة وإن كانت أقل بكثير من السيدة عائشة في علمها وروايتها للأحاديث، كما استعان الرسول بامرأة من قبيلة بني عدي تدعى الشفاء بنت عبدالله بن عبد شمس لتعليم زوجته حفصة بنت عمر بن الخطاب «لتحسين الخط وتزيين الكتابة». وقد نقل لنا التاريخ الإسلامي أن كثيراً من كبار العلماء والفقهاء تلقوا العلم على يد النساء.

---

(1) المصدر المذكور، ص 30.

(ب) **حق استقلال الذمة المالية:** منح الإسلام المرأة الأهلية المستقلة وحرية الذمة المالية قبل كل الحضارات والأديان الأخرى وكفل لها عقود المدنيات من بيع وشراء ومباشرة عقود التصرفات بجميع أنواعها والتصرف في أموالها وممتلكاتها ولها مطلق الحرية في إدارة أملاكها دون أي تدخل من أي رجل سواءً أكان أباً أو أخاً أو زوجاً أو ابناً إلا بإذنها ورضاها. كما أعطاها القرآن الحق في أن تفدي نفسها بالمال وتتخلص بمالها من أذى الزوج أو سوء معاشرته لها مثلما جاء في الآية الكريمة: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ﴾[1].

(ت) **حق العمل:** لم يمنع الإسلام المرأة من ممارسة العمل خارج بيتها فهذه أسماء بنت أبي بكر تباشر العمل في أرض زوجها الزبير بن العوام وتقول: «فكنت أعلف فرسه وأستقي الماء... وكنت أنقل النوى من أرض الزبير على رأسي، وهي مني على ثلثي فرسخ.. فلقيت رسول الله (ﷺ) يوماً ومعه نفر من الأنصار، فدعاني ليحملني خلفه، فاستحييت أن أسير مع الرجال». وكما ذكرنا بأعلاه كانت المرأة على عهد الرسول الكريم تشتغل بالتعليم فهذه الشفاء بنت عبدالله بن عبد شمس اشتغلت بتعليم القراءة والكتابة وكانت معلمة حفصة بنت عمر بن الخطاب أم المؤمنين وتميزت بالحكمة ورجاحة العقل، حتى أن عمر بن الخطاب عندما أصبح خليفة ولاها ولاية الحسبة، أي وزارة التجارة والأسواق، والأوزان والمعاملات، فكانت تراقب وتحاسب وتفصل بين التجار وأهل السوق من الرجال والنساء. وتعتبر الشفاء بنت عبدالله بن عبد شمس أول امرأة تتقلد منصب وزيرة في الأمة الإسلامية.

(1) سورة البقرة، الآية 229.

(ث) **حق اختيار الزوج:** منح الإسلام المرأة حق اختيار زوجها ويكون عقد الزواج باطلاً بدون موافقتها. فقد روت السيدة عائشة رضي الله عنها عن النبي (ﷺ) أنه قال: «لا تنكح الأيم حتى تستأمر، والبكر حتى تستأذن»، فقالت السيدة عائشة: «يا رسول الله، البكر تستحي»، قال: «رضاها صمتها». وروى البخاري عن امرأة تدعى خنساء بنت خدام الأنصارية زوَّجها أبوها من رجل بدون رضاها، فأتت رسول الله (ﷺ) وشكت إليه أمرها، فرد نكاحه. وعن عبدالله بن عباس قال: «جاءت فتاة بكر إلى رسول الله فشكت أن أباها زوجها من رجل وهي كارهة له فخيرها النبي (ﷺ) بين قبوله أو رفضه».

(ج) **حق الاحتفاظ باسمها:** إن هذا الحق قد كفله الإسلام للمرأة فهي تحتفظ باسمها واسم أبيها وعائلتها ولا ينمحي اسمها بالزواج من رجل حتى وإن كان هذا الرجل رسول الله (ﷺ). فالتاريخ الإسلامي يذكر لنا النساء بأسمائهن وليس بأسماء أزواجهن. هذه خديجة بنت خويلد وهذه عائشة بنت أبي بكر وهذه حفصة بنت عمر بن الخطاب لم يذكرهن أحد أبداً باسم زوجهن الرسول الكريم. والاحتفاظ بالاسم إنما هو أكبر دليل على مساواة الإسلام للمرأة بالرجل فهي كائن مستقل مثلها مثل الرجل وليس مثل المرأة الأوروبية والأمريكية التي كانت حتى سنوات قليلة تفقد هويتها بالزواج وينمحي اسمها واسم عائلتها وتأخذ اسم زوجها وعائلته.

(ح) **الحقوق الاجتماعية:** تمتعت المرأة في عهد الرسول (ﷺ) بكثير من الحقوق الاجتماعية فلم تكن محبوسة في البيت كما يعتقد كثير من الناس بل كانت تلبي الدعوات وتخرج لاجتماعات عامة في مسجد الرسول (ﷺ) بالمدينة حيث يدعو إليها مؤذن الرسول بلال، كما كانت النساء يذهبن إلى مسجد الرسول للصلاة وراءه ولسماع دروسه وخطبه الدينية وما ينزل عليه من وحي. كما طالبت النساء الرسول الكريم بدروس خاصة بهن في المسجد لأن الرجال يغلبوهن عليه في المسجد فاستجاب الرسول الكريم لذلك. وهذا معناه أن النساء كن يحضرن

دروس الرسول العامة في المسجد إلى جانب الرجال ولكن نظراً لكثرة عدد الرجال كانت النساء المسلمات لا يتمكن من توجيه الأسئلة إلى الرسول مباشرة لذا طالبن بتخصيص دروس لهن وحدهن، بينما فسر الفقهاء ذلك بضرورة فصل الرجال عن النساء في الدروس العامة في حين كانت النساء في عهد الرسول يصلين في نفس صحن المسجد خلف الرجال.

ومنذ عهد الرسول (ﷺ) وعهد الخلفاء الراشدين وعبر التاريخ الإسلامي شاركت المرأة المسلمة مع الرجل جنباً إلى جنب في الحياة الاجتماعية وفي جميع مجالات العمل الاجتماعي وفي الكفاح لنشر الإسلام والمحافظة عليه. لقد اشتركت المرأة المسلمة في أول هجرة للمسلمين إلى الحبشة وكذلك في الهجرة إلى المدينة المنورة وخرجت مع الرجال في الغزوات التي قادها الرسول (ﷺ) لنشر الإسلام واشتركت في ميادين القتال ليس فقط لتمريض الجرحى بل للمقاتلة بالسيف أيضاً بالرغم من أنها معفاة من الجهاد ومن حمل السلاح. فقد ذكرت كتب السنة أن امرأة مسلمة شاركت ببسالة في الدفاع عن الرسول (ﷺ) في معركة أُحدْ بعد أن فر كثير من الرجال وكانت هذه المرأة وتدعى أم عمارة تقاتل وهي مشمرة قد ربطت ثوبها على وسطها تقاتل دون رسول الله وتتصدى لابن قميئة الذي اندفع نحو الرسول ليطعنه ولكن أم عمارة تلقت الطعنة في كتفها ورآها الرسول (ﷺ) فنادى على أحد الفارين كي يعطيها ترسه لتحتمي به وقال لها في إعجاب «من يطيق ما تطيقين يا أم عمارة».

2 ـ الحقوق غير المتساوية بين المرأة والرجل:

(أ) حق الميراث: كفل الإسلام للمرأة نصيباً من الميراث تطبيقاً لما جاء في الآية الكريمة: ﴿لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ﴾[1]، وهذه الآية الكريمة تمنح المرأة نصيبها في الميراث دون أن

(1) سورة النساء، الآية 7.

تحدد كمية هذا الميراث أي أنصبته، أما الآية الثانية فإنها تحدد كمية هذا النصيب في الميراث ﴿لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ ٱلْأُنثَيَيْنِ﴾[1]. واستناداً إلى هذه الآية الكريمة انتشرت المقولة السائدة بأن المرأة ترث نصف ميراث الرجل ولكن هذا المبدأ ليس تعمياً خالصاً لأن حق الإرث في الإسلام يتميز بأنه لا يتوقف على جنس الوارث (ذكر أم أنثى) بل يتوقف على مسؤولية وواجبات وسن الوارث، أي ما أمامه من سنوات العمر التي سيستهلك فيها نصيبه من الميراث، فالإسلام يعطي لمن تمتد الحياة أمامهم نصيباً أكبر من نصيب الذين تتراجع الحياة وراءهم (ابن المتوفى يحصل على نصيب أكبر من أب المتوفى). ونصيب المرأة في الميراث من حقها وحدها ولها مطلق الحرية في إنفاقه أو عدم إنفاقه، فمن حقها أن تحتفظ به دون الإنفاق منه بينما الرجل سواءً أكان زوجها أو أخاها أو ابنها فإنه ملزم بالإنفاق عليها، فقد ألزم الإسلام الرجل بتحمل مسؤولية الأعباء المالية للأسرة: ﴿لِيُنفِقْ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِۦ﴾[2]. وفي كثير من حالات الميراث يكون نصيب المرأة في الميراث معادلاً لنصيب الرجل بل أحياناً يفوق نصيب المرأة في الميراث نصيب الرجل. ومن أمثلة تعادل نصيب المرأة والرجل وفي الميراث حالة الوالدين اللذين يرثان ابنهما المتوفى فيحصل كل واحد منهما على «السدس» ﴿وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا ٱلسُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِن كَانَ لَهُۥ وَلَدٌ﴾[3]. وهناك أكثر من عشر حالات ترث فيها المرأة نصيباً أكبر من نصيب الرجل ولا يتسع المجال هنا لذكرها.

(ب) **حق الطلاق**: جعل الإسلام حق الطلاق للرجل: ﴿وَإِذَا طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ﴾[4]. ولكنه لم يحرم المرأة من حق

---

(1) سورة النساء، الآية 11.

(2) سورة الطلاق، الآية 7.

(3) سورة النساء، الآية 11.

(4) سورة البقرة، الآية 231.

طلب الطلاق إذا رغبت في الانفصال عن زوجها بسبب عدم استطاعته الإنجاب أو بسبب مرضه بمرض عضال لا شفاء منه أو بسبب عجزه الجنسي. فالإسلام يعطيها الحق في الطلاق مع الاحتفاظ بكل حقوقها المالية المترتبة على الطلاق. وكذلك منح الإسلام المرأة حق الطلاق لعدم تلاؤم الطباع أو لأي سبب آخر فالقرآن ينهى عن عدم طلاق الزوجة والاحتفاظ بها للإضرار بها خاصة إذا كانت ترغب الطلاق كما جاء في الآية الكريمة ﴿وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِّتَعْتَدُوا ۚ وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ ﴾[1]. كذلك أقر الإسلام حق المرأة في الطلاق على أن تفدي نفسها وتقوم بتعويض الزوج عن خسارته المادية الناجمة عن طلاقها بناءً على رغبتها طبقاً للآية الكريمة ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ ﴾[2]. وهذا الطلاق بناءً على رغبة الزوجة يسمى «الخلع» وهو موجود ومتعارف عليه منذ عهد الرسول (ﷺ) مثلما حدث مع الصحابية التي استشارت الرسول في طلب طلاقها من زوجها لأنها لا تطيقه أي لا تحبه رغم أنه إنسان كريم وكان هذا الزوج قد منحها حديقة كمهر وصداق فاشترط عليها الرسول (ﷺ) مقابل حصولها على الطلاق أن ترد عليه حديقته ففعلت فطلقها زوجها.

(ت) **حق الشهادة**: جاء ذكر شهادة المرأة في آية واحدة فقط في القرآن الكريم وهي الآية الخاصة بكتابة وتدوين الديون المالية: ﴿وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْ ۖ فَإِن لَّمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَن تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَىٰ ﴾[3]. والحقيقة أن هذه الآية إنما تتحدث عن الإشهاد وليس عن الشهادة، وقد توصل كثير من الفقهاء إلى هذه الحقيقة وعلى رأسهم شيخ الإسلام ابن تيمية وتلميذه العلامة ابن القيم والإمام

(1) نفس الآية.

(2) سورة البقرة، الآية 229.

(3) سورة البقرة، الآية 282.

الأكبر الشيخ شلتوت الذي كتب يقول في تفسير هذه الآية: «إن قول الله سبحانه وتعالى فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان ليس وارداً في مقام الشهادة التي يقضي بها القاضي ويحكم، وإنما هو في مقام الإرشاد إلى طرق الاستيثاق والاطمئنان على الحقوق بين المتعاملين وقت التعامل». أما الشهادة في جميع مجالات الشهادة الأخرى مثل الشهادة في حالة الزنا أو في حالة اللعان أو في حالة الميراث فلم يذكر القرآن الكريم أبداً جنس الشهود. وقد خلص المفكر الإسلامي الدكتور محمد عمارة إلى خلاصة مستنيرة في قضية شهادة المرأة حيث يقول: «... على أن المرأة كالرجل في هذه الشهادة على بلاغ الشريعة ورواية السنة النبوية فالمرأة كالرجل في رواية الحديث التي هي شهادة على رسول الله (ﷺ)... فكيف تقبل الشهادة من المرأة على رسول الله (ﷺ) ولا تقبل على واحد من الناس»[1]؟

(ث) **الحقوق السياسية:** منح الإسلام المرأة الحقوق التي نطلق عليها حالياً مصطلح الحقوق السياسية أي حقها في اختيار الحاكم والإدلاء بصوتها لصالحه. وهذا ما فعلته النساء عندما بايعن الرسول (ﷺ) مع الرجال تحت الشجرة. والمبايعة أو البيعة معناها الانتخاب والتصويت طبقاً لمصطلحاتنا الحديثة، فكتب السيرة تنقل لنا أن النساء المسلمات اشتركن في بيعتي العقبة الأولى والعقبة الثانية طبقاً لما ذكرته الصحابية الجليلة أميمة بنت رقيقة حيث قالت «جئت النبي (ﷺ) في نسوة نبايعه فقال لنا: «فيما استطعتن وأطقتن». وهذه المشاركة النسائية في البيعة للرسول الكريم تعتبر إقراراً لحقوق المرأة السياسية طبقاً لمصطلحاتنا اليوم إذ أن بيعة العقبة تعتبر عقد تأسيس الدولة الإسلامية الأولى في يثرب. ويقول الإمام الأكبر محمود شلتوت في التأكيد على المبايعة المستقلة للنساء: «ولعلك تأخذ من مبايعة النبي (ﷺ) للنساء

(1) انظر محمد عمارة، التحرير الإسلامي للمرأة، دار الشروق، القاهرة، 2001، ص 71.

مبايعة مستقلة عن الرجل، أن الإسلام يعتبرهن مسؤولات عن أنفسهن مسؤولية خاصة مستقلة عن مسؤولية الرجل... فالمرأة في القرآن لا يؤثر عليها وهي صالحة فساد الرجل وطغيانه ولا ينفعها وهي طالحة صلاح الرجل وتقواه فإنها ذات مسؤولية مستقلة فيما يتعلق بشؤونها أمام الله...»[1].

وإذا كان الفقهاء قد أجمعوا فيما مضى على عدم أحقية المرأة في الولاية العامة العليا أي في رئاسة الدولة استناداً إلى الحديث الشريف: «ما أفلح قوم ولوا أمرهم امرأة»، إلا أن كثيراً من العلماء والمفكرين الإسلاميين في العصر الحديث رفضوا تعميم هذا الحديث لأن له ملابسات خاصة فقد ورد حين أبلغ الرسول الكريم (ﷺ) بأن الفرس ولوا إحدى بنات كسرى بعد وفاته للرئاسة عليهم، ومن ثم فإن هذا الحديث جاء في ظرف محدد ولا يجب الاستناد إليه لتحريم ولاية المرأة عامة حيث إنه له ملابسات خاصة كما يقول الدكتور محمد عمارة «مما يجعل «الدراية» بمعناه الحقيقي مخالفة للاستدلال به على تحريم ولاية المرأة للعمل العام...، فملابسات ورود الحديث تجعله نبوءة سياسية بزوال ملك فارس ـ وهي نبوءة قد تحققت بعد ذلك بسنوات ـ أكثر منه تشريعاً عاماً يحرم ولاية المرأة للعمل السياسي العام»[2].

بقيت قضيتان جعلتا المساواة في الحقوق بين المرأة والرجل محل اختلاف بين الفقهاء والعلماء منذ ظهور الإسلام وحتى الآن وإن كانتا لا تتناقضان مع الشخصية القانونية المستقلة للمرأة وهما قضيتا تعدد الزوجات وقوامة الرجل على المرأة. والقضية الأولى وهي التعدد بدأت تتراجع في عصرنا الحالي حيث أصبحت الحياة في المجتمعات الحديثة معقدة وباهظة التكاليف ولم يعد باستطاعة معظم الرجال الزواج بأكثر من واحدة. وتؤكد الإحصائيات في جميع

---

(1) انظر محمود شلتوت، المصدر المذكور، ص 3.

(2) انظر محمد عمارة، التحرير الإسلامي، دار الشروق، القاهرة، 2001، ص 104.

الدول الإسلامية أن نسبة التعدد لا تتعدى 1٪ وهي نسبة ضئيلة جداً ولا تستحق أن نهتم بها كل هذا الاهتمام المبالغ فيه، فالتعدد جاء ذكره في آيتين كريمتين كتصريح للرجل بأن يتزوج بأكثر من واحدة على ألا يزيد عدد الزوجات عن أربعة. ولكن هذا تصريح استثنائي مشروط بالعدل بين الزوجات وليس قاعدة إجبارية تلزم الرجل بالزواج من أكثر من واحدة، فالزوجة الواحدة هي القاعدة والتعدد هو الاستثناء استناداً إلى الآية الكريمة:

﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُم مِّنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ ۖ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً﴾[1]. وليس بوسع أي إنسان مسلم أن ينكر التعدد ولكن الظروف الاجتماعية الحالية في العالم العربي والإسلامي جعلته ظاهرة في طريقها إلى الزوال.

أما القضية الثانية وهي قضية القوامة فإن الخطاب القرآني يؤكد عليها فيعطي للرجل أفضلية على المرأة طبقاً للآية الكريمة: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ وَبِمَا أَنفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ﴾[2].

وقد تعددت التفسيرات الحديثة في الفقه الإسلامي لمعنى القوامة ونحن نميل إلى التفسير المرتكز على التأمل والتدبر في المعنى حيث إن الآية الكريمة بأعلاه بدأت بالتأكيد على أن «الرجال قوامون على النساء»، والقوامة هنا درجة في سلم القيادة أو في إدارة الأسرة فالرجل هو رئيس الأسرة وتقع عليه مسؤولية هذه الأسرة وله الكلمة العليا والمرأة هي مدير عام الأسرة تديرها كيف تشاء. ونضرب مثلاً لذلك بإدارة الدولة في كثير من الدول الأوروبية حيث يكون الملك أو رئيس الجمهورية هو رئيس الدولة ويساعده في إدارة الدولة رئيس الوزراء أي رئيس الحكومة (في مصر حين يتحدث الأزواج عن زوجاتهم

(1) سورة النساء، الآية 3.

(2) سورة النساء، الآية 34.

يقولون عنهن «الحكومة») فالمرأة هي بالفعل الحكومة التي تحكم البيت والرجل هو رئيس البيت. إذن قوامة الرجل على المرأة في الإسلام لا تلغي دور المرأة وإنما تعطي درجة أعلى للرجل في سلم القيادة.

وفي جميع الأحوال فإن قضية تعدد الزوجات وقضية قوامة الرجل على المرأة لا تلغيان الأهلية القانونية للمرأة حيث أجاز لها التشريع الإسلامي أن تشترط على زوجها في عقد الزواج ألا يتزوج عليها، أما بالنسبة لقوامة الرجل عليها فإن تلك القوامة لا تسلبها الحق في الأهلية القانونية المستقلة ولا في استقلالية الذمة المالية ولا تعطي للرجل الحق في أن يتدخل في إدارة ممتلكاتها وأموالها.

الخلاصة

لقد كان الإسلام سباقاً في منح المرأة شخصية قانونية مستقلة عن الرجل بل يعتبر موقف الإسلام من المرأة منذ أربعة عشر قرناً ثورة على المفهوم السائد عن المرأة في الحضارات القديمة سواءً الإغريقية أو اللاتينية أو الفارسية والأوروبية القديمة من حيث الشك في إنسانيتها وفي مساواتها بالرجل من حيث الكرامة الإنسانية والأهلية القانونية.

ويكفي أن نذكر أن التشريع الإسلامي يضع شرطين للحجر على الإنسان هما صغر السن والجنون أما المشرع الأوروبي والمشرع الفرنسي على الأخص وذلك حتى عام 1938 فقد جعل شروط الحجر ثلاثة وهي: صغر السن والجنون والأنوثة. ولم يتم تعديل هذا القانون الفرنسي إلا بعد عام 1938 حيث تم رفع الشرط الثالث «الأنوثة» وبالتالي تم رفع القيود عن أهلية المرأة الفرنسية إلا القيود المنبثقة عن نظام الذمة المالية المشتركة بين الزوجين، بينما المرأة المسلمة حصلت على تلك الأهلية القانونية والمالية كاملة قبل المرأة الفرنسية بأربعة عشر قرناً من الزمان.

كما أكد الإسلام على حق المرأة في المساواة بالرجل في الحقوق المدنية كما جاء ذلك في كثير من الآيات الكريمة وفي كثير من الأحاديث النبوية وكرم الإسلام المرأة أيما تكريم وكفل لها حق الحياة وأدان تلك البربرية السائدة في الجاهلية وهي وأد البنات ونهى عن الاكتئاب والحزن حين ولادة البنات وحث الإنسان المسلم على معاملة البنات والبنين بنفس المعاملة الطيبة وإكرام البنات والترفق بهن سواءً في طفولتهن أو في شبابهن وشيخوختهن. وجاء في كثير من الآيات والأحاديث المعروفة ما يؤكد مبدأ التسوية بين الرجل والمرأة وتكليف المرأة بنفس ما كلف به الرجل من عبادات وواجبات فيما عدا ما يتنافى مع طبيعتها كأنثى، وفرض عليها العقوبات والجزاء مثلها مثل الرجل.

وهكذا نرى أن الإسلام كان رائداً في منح المرأة أهلية كاملة غير منقوصة وهو ما نطلق عليه في الوقت الحاضر «الشخصية القانونية المستقلة»، وإذا كانت المرأة المسلمة لم تتمتع بمزايا تلك الأهلية الكاملة في بعض عصور الانحطاط والجهل وفي المجتمعات التي تسود فيها عادات وتقاليد بالية لا تمت للإسلام بصلة فتحجب المرأة عن المشاركة الفعالة في ميادين العمل العامة بسبب تزمت وانغلاق بعض المفسرين المغالين في التحفظ والتشدد والمنادين بحبس المرأة في بيتها استناداً إلى مبدأ «سد الذرائع» فإن المنهاج الإسلامي يدعونا إلى مساعدة المرأة للتخلص من هذا الغلو وتوعيتها بحقوقها ومكانتها ومعاونتها على التمتع بالأهلية القانونية المستقلة التي حباها بها الإسلام.

والله الموفق

المراجع

- الإمام محمود شلتوت، القرآن الكريم، مجمع البحوث الإسلامية، القاهرة، 1963.
- د. مصطفى السباعي، المرأة بين الفقه والقانون، المكتبة العربية حلب، 1966.
- عبد الحليم أبو شقة، تحرير المرأة في عصر الرسالة، الكويت، 1990.
- محمد الغزالي، قضايا المرأة بين التقاليد الراكدة والوافدة، دار الشروق، القاهرة، 1990.
- د. بدرية العوضي، المرأة والقانون ـ الواقع والطموح، الكويت، 1990.
- د. يوسف القرضاوي، فتاوى معاصرة للمرأة والأسرة المسلمة، دار الضياء، عمان، 1991.
- د. محمد شحرور، الكتاب والقرآن، سينا للنشر، القاهرة، 1992.
- د. عبدالله شحاتة، المرأة في الإسلام بين الماضي والحاضر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1993.
- نازلي الشربيني، حقوق المرأة بين الشريعة الإسلامية والاتفاقية الدولية، عيون جديدة، القاهرة، 1994.
- د. نصر حامد أبو زيد، المرأة في خطاب الأزمة، وزارة الثقافة، دار نصوص، القاهرة، 1994.
- لواء أحمد عبد الوهاب، مكانة المرأة في اليهودية والمسيحية والإسلام، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، دراسات إسلامية العدد 37، القاهرة، 1998.
- د. محمد الزيادي، تأملات في قضايا المرأة المسلمة، جمعية الدعوة الإسلامية العالمية، طرابلس، 2000.
- د. محمد عمارة، التحرير الإسلامي للمرأة، دار الشروق، القاهرة، 2002.

- Dr. AL ASHMAWI Fawzia, La femme et l'Egypte modern, Labor & Fides, Genève, 1985.
- Dr FAHMY Mansour, La condition de la femme dans l'Islam, Edition Allia, Paris, 1990.
- Dr. O. PESLE, La femme musulmane dans le droit, la religion et les moeurs, Rabat, 1946.
- Dr ROALD Anne Sofie, Women in Islam, the Western experience, Routeledge, London, 2001.
- Dr. YAMANI May, Feminism and Islam, Ithaca Press, London, 1996.
- BECHER Jeanne, Women, Religion and sexuality, WCC Publications, Geneva, 1990.



د. ضو محمد بوني

يتكوّن عنوان هذا البحث من مفهومين أساسين هما مفتاح هذا البحث، وهما الدين، والفلسفة، ولا بد من تحديد مفهوم كل منهما على حدة، قبل الخوض في بيان العلاقة بينهما في دائرة الفكر الإسلامي، والمتأمل لهذا الفكر على مدى تاريخه الطويل يلاحظ أنه ظل رهين هذه الازدواجية بين هذين القطبين: النص الشرعي، الاستدلال العقلي.

وقد آثرتُ في هذا البحث أن أعزله عن النظم السياسية، ليظل في دائرة البحث الفكري الخالص، صارفين النظر عما كان لتلك التيارات من دور في قيام دولة وسقوط أخرى.

ومفهوم الدين: هو وضع إلهي سائق لذوي العقول باختيارهم إياه، إلى الصلاح في الحال، والفلاح في المآل[1].

(1) موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، للتهانوي، تقديم رفيق العجم، مكتبة لبنان، ناشرون، 81411.

ويطلق على ملة كل نبي، وقد يخص بالإسلام، لقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ﴾[1]. ويضاف إلى الله تعالى لصدوره عنه، وإلى النبي (ﷺ) لظهوره منه، وإلى الأمة لتدينهم وانقيادهم.

أما مفهوم الفلسفة فإن أظهر ما يقال فيه: أنها العمليات الفكرية، والمحاولات العقلية التي يراد بها التوصل إلى الحق وإلى الاهتداء إلى الصواب.

ولما كان القرآن الكريم قد جاء بالشريعة الأبدية للناس كافة، وجب أن يكون فيه من الأدلة والمناهج العقلية، ما يقنع الناس جميعاً على اختلاف أصنافهم، وتفاوت مداركهم، ومن هنا فقد نشأ الجدل العلمي الذي يقوم على استعمال الأقيسة الصحيحة، والمقدمات الثابتة، وصولاً إلى نتائج ملزمة منطقياً مبنية على تلك المقدمات.

إن الذين حددوا بداية ظهور الفكر الإسلامي بنشأة علم الكلام في العهد الأموي، لم يكونوا دقيقين في هذا التحديد حيث إنهم أغفلوا حقبة مهمة، تعتبر البداية التي انطلق منها هذا الفكر، وهي العصر النبوي، عصر نزول الوحي وتبليغ الرسالة.

صحيح أن هذا الفكر كان في ذلك العصر فكراً منفعلاً أكثر منه فاعلاً، حيث إن الفكر آنذاك كان ينصت لخطاب الله المباشر وغير المباشر، ولكن هذا التلقي للقرآن وللسنة كان يتطلب فكراً ثاقباً لأسلوب الجدل الذي قام عليه الخطاب القرآني لأصحاب المعتقدات والأديان السابقة عن الإسلام.

فالقرآن كما يتضح للناظر فيه كان يخاطب العقل[2] بكل مستوياته ودرجاته عند المخاطبين، ويطالبه بالتفكير والتدبر، واقتفاء الحوادث التاريخية بالملاحظة والمقارنة والاعتبار، واستقراء الظواهر الطبيعية، والغوص في أعماق النفس،

(1) الآية: 19 من سورة آل عمران.

(2) انظر: جدل العقل والنقل في مناهج التفكير الإسلامي في الفكر القديم، محمد الكتاني، دار الثقافة للنشر والتوزيع، الدار البيضاء، ص 378.

لتأمل خواطرها وهواجسها، وتحليل أحوالها ونزواتها. قال تعالى: ﴿ سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ ﴾[1].

ولم يكن التفكير الذي دعا إليه القرآن سوى الاستدلال بالأدلة المنصوبة أمام العقل، لاستنتاج ما يمكن استنتاجه منها، غير أنه لم يكتف بالإشارة إلى ضرورة الاستدلال فحسب، بل إنه عزز دعوته بتحديد منهج الاستدلال، المتمثل في مظهرين:

1 ـ أنه اعتبر العقل وحده المخاطب بالدين، على أساس الاستدلال وتقديم الحجة والبرهان على دعواه، وقد لاحظ «العقاد» أن القرآن تضمن دعوة صريحة متكررة إلى استخدام الفكر، وإلى احترام العقل والتنويه بشأنه. وأنه لم يأت التأكيد أو التكرار لذكر أعمال العقل بمعنى واحد من معانيه وإنما أتت الإشارات إلى كل أسماء العقل الموحية بفعالياته المختلفة، ووظائفه المتعددة، مع تعمد التفرقة بين تلك الخصائص أو الفعاليات والوظائف عند خطاب العقل.. ولاحظ العقاد أيضاً: أن القرآن حين أنكر الكهانة والطقوس الهيكلية، والوسائط بين الخالق والمخلوق واكتفى بإناطة مسؤولية كل إنسان بذاته، ومحاسبة النفس بجريرتها لا غير، فقد عول على العقل، وأخذ بمنطق المسؤولية الفردية[2].

يضاف إلى هذا أن الإسلام حين ختم برسالة محمد (ﷺ) سلسلة الرسالات السماوية، وجعل الخطاب القرآني خطاباً نهائياً للإنسان، وأعلن ختم النبوة مما أدى إلى نقلة في حياة الإنسان أدت إلى ترشيده، ودخوله مرحلة جديدة يعول فيها على عقله في كل ما يستجد من حاجاته، فلم يبق الإنسان مقوداً بيد

---

(1) الآية: 52 من سورة فصلت.

(2) انظر: التفكير فريضة إسلامية، عباس محمود العقاد، دار العلم، القاهرة، نقلاً عن كتاب جدل العقل والنقل، ص 379، 380.

الغيب فيما يتعلق بجوانب حياته اليومية، وإنما عليه أن يستثمر طاقاته العقلية في سبيل التقدم المادي إلى حيث يستطيع أن يبلغ من الكمال.

2 ـ كونه تضمن بالفعل حواراً مفتوحاً بينه وبين جميع أصحاب الملل والعقائد السائدة يومئذٍ في البيئة العربية، وخاصة اليهود والنصارى، وجادل أهل كل عقيدة بالحجة، وبين ما فيها من ضلال، أو افتراء، أو دعوى بغير برهان ثم عقب عليها معتمداً أسلوب الحجة والبرهان هادفاً من وراء ذلك كله إلى جعل الأخذ بالعقيدة الإسلامية قائماً على الاقتناع العميق وجدانياً وعقلياً[1].

فالقرآن قد خلق حركة عقلية كبيرة تمثلها الفكر الإسلامي، ومضى يجادل ويبرهن ويستدل على ضوئها.

يقول الدكتور يوسف موسى[2]: إننا لا نبالغ إذ قلنا بأنه لولا القرآن ما عرف تاريخ الفكر الإسلامي أكثر هذه المذاهب التي استخدمها أصحابها، أو أقاموا الأدلة عليها من القرآن نفسه. وآية هذا أن تفكير الفلاسفة من غير رجال علم الكلام أمثال الفارابي، وابن سينا، وابن رشد، لم ينته إلى نحو مذاهب المتكلمين، لأن هؤلاء الفلاسفة لم يستوحوا القرآن الكريم في تكوين مذاهبهم وبنائها. وإن كانوا حاولوا أحياناً أن يستدلوا منه على بعض ما ذهبوا إليه.

وقد نشأ الجدل في المجتمع الإسلامي، منذ عهد الخلفاء الراشدين حول مسألة الخلافة، ومن هو أحق بها وحول مسائل الفروع والأحكام.

ثم تطور الجدل بتطور التيارات والأحزاب السياسية والدينية التي نشأت عقب الفتنة الكبرى ومقتل عثمان، وما كان من قتال المسلمين بعضهم لبعض، وخروج الخوارج، وظهور الشيعة والمرجئة والقدرية.

---

(1) جدل العقل والنقل، محمد الكتاني، مرجع سابق، ص 388 بتصرف.

(2) في كتابه: القرآن والفلسفة ط: دار المعارف، ص 153.

وقد احتاج الجدل إلى قوانين وضوابط تنبه بعض علماء المسلمين إلى ضرورة التصنيف فيها لإعانة المجادلين على تحصيلها واكتساب المران فيها.

والجدل فرع من فروع المنطق ولهذا كان يستخدم القياس القائم على المسلمات وقد عرفه التهانوي بقوله: هو القياس المؤلف من مقدمات مسلمة أو مشهورة.

وصاحب هذا القياس يسمى «جدلياً» لأنه لا يهتم بالحقيقة: من حيث هي، بقدر ما يهمه التصديق بها يدعو إليه أو ينطلق منه من آراء مشهورة أو مسلمة أو معقولة[1].

وقد كان للمعتزلة كأس السبق في هذا المضمار فإلى جانب أنهم حرروا علم الكلام من التبعية للفقه الإسلامي، وعلوم الحديث فإنهم كانوا بناة الفكر الجدلي في تاريخ الفكر الإسلامي، بما خاضوا من مناظرات، وما قدموا من آراء في الدفاع عن العقيدة الإسلامية ضد المجوس والرافضة والجبرية والدهرية..

يقول زهدي جار الله: وليس أدل على أهمية المعتزلة في هذا المضمار ولا أبين للعمل المجيد الذي كانوا يقومون به من الذب عن حياض الدين، من أن الخلفاء كانوا لا يجدون من يقوم بمجادلة مخالفي الإسلام سواهم. فقد كان المأمون يلجأ إلى ثمامة بن أشرس في الرد على من يحضر مجلسه منهم، وكان يعقد مجالس المناظرة بين المعتزلة وبين أرباب الأديان الأخرى كالمجلس الذي جمع فيه «زادان بخت» الثنوي بابي الهذيل، وجعفر بن مبشر فقطعاه[2].

والواقع أن المعتزلة تحمسوا لهذه القضية كثيراً فلم يكتفوا بالرد على المخالفين وتقطيعهم، بل تعدوا ذلك إلى التبشير بالدين الإسلامي وحمل الناس على اعتناقه. فكانوا لا ينفكون يرسلون الوفود من أتباعهم لهذا الغرض إلى

(1) انظر كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي 1/ 533، مرجع سابق.

(2) انظر: كتاب المعتزلة، لزهدي حسن جار الله المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة 1990، ص 51 ـ 52.

البلاد التي يكثر فيها المجوس أو غيرهم من الوثنيين، فقد أرسل واصل بن عطاء عبدالله بن الحارث إلى المغرب، وحفص بن سالم إلى خراسان فأجابهما خلق كثير ودخلوا الإسلام[1].

وهذه الشهادة لا تبرئهم في الحقيقة من كثير من الأخطاء والقمع للخصوم كلما تمكنوا من دعم السلطة الزمنية - كما حدث في عصر المأمون في قضية خلق القرآن، ومن التأويلات البعيدة للنصوص، الأمر الذي مهد الطريق لاتجاه آخر يعتمد العقل أسلوباً للدفاع عن العقائد الإسلامية، وظهر هذا الاتجاه على يد أبي الحسن الأشعري الذي تخلى عن أسلوب المعتزلة الذي غلب عليه الطابع العقلي، وتوسط الطريق بين النصيين والعقليين، فنفى التشبيه، وأثبت الصفات المعنوية، وقصر التنزيه على ما قصره عليه السلف، وشهدت له الأدلة المخصصة، ورد على المبتدعة، وكمل العقائد في البعث وأحوال القيامة من الثواب والعقاب.

واقتفى أثره من بعد تلاميذه، وأخذ عنهم القاضي أبو بكر الباقلاني (403هـ). الذي يمثل حلقة الوصل بين الأشعرية في مرحلة نشأتها الأولى والتي غلب عليها الطابع السلفي، وبعد تطورها على أيدي أمثال: إمام الحرمين (478هـ) وأبي حامد الغزالي (505هـ) والفخر الرازي (606هـ)[2].

فقد استطاع الباقلاني أن يهذب فكر الأشاعرة الأوائل، وأن يضع المقدمات العقلية التي تتوقف عليها الأدلة والبراهين الفكرية.

ثم انتشرت من بعده علوم المنطق على يد الغزالي الذي اعتبره قانوناً ومعياراً للعلوم تسبر به كما يسبر ما سواها.

---

(1) المرجع السابق، ص 52.

(2) انظر: مقالنا: أثر الاعتزال في فكر الأشاعرة، العدد الثاني بمجلة كلية الآداب.

والحقيقة أن تاريخ الفكر الإسلامي لا يمكنه أن يغض الطرف عما كان للاتجاهات الأخرى ـ غير المعتزلة والأشاعرة من تأثير كبير في تنوع الفكر وتأصيله على أسس فكرية تأخذ في الحسبان الآراء والأفكار التي كانت شائعة في تلك الحقبة الزمنية، خاصة بعد اختلاط المجتمع الإسلامي عن طريق الفتوحات، وتأسيس الأمصار خارج الجزيرة العربية بمجتمعات غير عربية، لها ثقافتها وعقلياتها، وكان التحام تلك المجتمعات كلها داخل بيئة واحدة نشأ عنه تأثر المسلمين بتلك الثقافات، ونمت في المجتمع المسلم توجهات عقلية وثقافية مختلفة، أدت إلى ظهور فكر إسلامي متأثر بالأفكار والنزعات الأجنبية.

من هنا ابتدأ التطلع إلى معرفة الفلسفة الإغريقية، والاشتغال بها لتكون عوناً في الدفاع عن الرأي والعقيدة. وكان لشخص «المأمون» تأثير كبير في هذا المجال: فإلى جانب كونه اعتزالياً، فهو يميل إلى حرية الرأي إلى أمد بعيد، وحرية الرأي تبرر النظر إلى معرفة كل شيء من العلوم على اختلاف مصادرها.

يضاف إلى ذلك أن العصر الذي كان يعيش فيه، كان عصر حضارة وتطلع إلى المعارف والعلوم، أياً كان نوعها وأياً كان مصدرها، كما كان عصر حوار ونقاش بين المسلمين وغيرهم، وبين المسلمين بعضهم[1].

وكان أبو يوسف بن إسحاق الكندي 185 ـ 260هـ أول رائد في هذا الموضوع. وهو من بني كندة، لهذا يلقب بفيلسوف العرب، واستطاع الكندي ـ بمولده في الكوفة، حيث كان أبوه والياً، وبتعلمه في البصرة، ثم بسكناه في بغداد ـ أن يتلقى من وجوه العلم في ذلك الزمان، فإلى جانب علوم الدين واللغة، تلقى هذا الشاب الموهوب علم الطب، وتعمق في مقالات المعتزلة، التي كانت ملقحة بالفكر اليوناني ثم إن هذا قاده إلى دراسة ما بعد الطبيعة لأرسطو.

---

(1) انظر: من الفلسفة الإسلامية، طاهر عبد المجيد، مطبعة دار التأليف بمصر 1969م، 1/ 181.

ولفت الكندي، الأنظار إليه منذ مطلع حياته الفلسفية، ففي الرسالة الأولى التي ألفها إلى المعتصم بالله ـ الخليفة العباسي ـ في الفلسفة الأولى عرّف فيها الفلسفة: بأنها معرفة الأشياء بما هي عليه في الوجود، لتصبح حينئذٍ شاملة لعلوم الدين، والعلوم السياسية والطبيعية والرياضية[1] فالفلسفة أم العلوم كما كان شائعاً في تلك الأيام.

وهكذا يكون الكندي قد مهد السبيل لأن يحتل الفكر اليوناني مكاناً في بناء الثقافة الإسلامية، ثم شق الطريق أمام الجمع بين الفلسفة والدين، فسهل بذلك المحاولة إلى التقارب بينهما.

إن المغامرة الفلسفية التي ابتدأها الكندي، تناولها من بعده الفارابي حيث تابع السير فيها على نفس النهج، ثم جاء ابن سينا فبلغ بها نهاية المطاف.

وكان اتجاه الفارابي (339هـ) في فلسفته سياسياً أكثر منه دينياً، ثم إن كتبه في المنطق قد أعطته شهرة حيث لقب «بالمعلم الثاني» بعد أرسطو المعلم الأول.

وشهرة الفارابي في الفلسفة ترجع إلى اثنين من كتبه: آراء أهل المدينة الفاضلة، الذي تخيله على مثال كتاب «جمهورية أفلاطون» ثم رسالة في السياسة المدنية، عرّف فيها بالسياسة ونظام الحكم على مذهب أرسطو طاليس.

وتقوم فلسفة الفارابي على مبدأ التوفيق، الذي بدأه بالتوفيق بين أفلاطون وأرسطو في محاولة لرفع التناقض عن الفلسفة اليونانية، لينطلق بعد ذلك للتوفيق بينها وبين الدين معتمداً على فكرة آمن بها، وملكت عليه جوانب فكره: وهي أن الشريعة والحكمة ترجعان إلى أصل واحد[2].

وبلغت الفلسفة العربية مع ابن سينا (370 ـ 428هـ)، ذروتها في المشرق الإسلامي، كما بلغ معه أيضاً الطب ذروته.

---

(1) انظر: الإسلام منهج حياة، فيليب حتي، ترجمة عمر فروخ، دار العلم للملايين، بيروت، ص 236.

(2) انظر: أعلام الفلسفة العربية، كمال اليازجي وآخر، الطبعة الرابعة، 1990م، مكتبة لبنان.

ومع أن اهتمام ابن سينا بفلسفة ما وراء الطبيعة يرجع إلى أنه قرأ كتاباً في هذا الموضوع للفارابي، إلا أنه ما لبث أن فاق الفارابي في هذا الباب من أبواب الفلسفة.

ودرس ابن سينا الفلسفات الأفلاطونية والأرسطوطاليسية والإسكندرانية والرواقية، كما درس العقائد والدعوات الدينية التي جاء بها حكماء الشرق، ولم يقيد ابن سينا نفسه بنظام من هذه النظم، ولكن تخير منها كلها ما بنى منه نظاماً خاصاً به. والنظام الذي استطاع ابن سينا أن يقيمه في آخر الأمر، كان أول نظام من نوعه في الإسلام، نظام يشمل البحث في الله، وفي الإنسان، وفي العالم، من حيث إنها تعمل مستقلة، ومعتمداً بعضها على بعض في وقت واحد[1].

وكثيراً ما ألقى مؤرخو الفلسفة هذا السؤال: إلى أي حد كان تفكير ابن سينا وتفكير إخوانه في الدين تفكيراً أخلاقياً؟ إن فلاسفة الإسلام جمعوا بين الآراء الفلسفية الدينية، حتى يأتوا من هذا المزج بآراء جديدة نافعة، وإن كان عدد من هذه الآراء لم يجد قبولاً عاماً، ولكن أثرها على تراث الفكر البشري كان جلياً واضحاً.

ومن حسن الطالع أن شمس الفلسفة لما بدأ ضوؤها يخفت في شرق العالم الإسلامي، كان ضوؤها قد بدأ يتقد في الغرب الإسلامي على يد ابن باجة، وابن طفيل، وابن رشد.

ويعد ابن باجة (1100 ـ 1138م) أول الواقفين في المغرب والأندلس على فلسفة المشارقة، فقد ألم بها وشرح قضاياها، وحاول تعميمها، فعبد الطريق لمن جاء بعده[2].

بيد أن الظروف السياسية - إثر هجوم الفونسو على مدينة «سرقسطة» مسقط رأسه أدت إلى عدم استقراره وانتقاله من بلاط إلى بلاط آخر، بالإضافة إلى أنه لم يعمر طويلاً، كل هذا أدى إلى تغيب فكره عن منال الدارسين.

---

(1) انظر: الإسلام منهج حياة، فيليب حتي، ترجمة عمر فروخ، ص 241، مرجع سابق.

(2) انظر: أعلام الفلسفة العربية، ص 652، مرجع سابق.

أما ابن طفيل (1110 ـ 1185م) فكانت صلته بابن سينا أدبية، وبابن رشد شخصية، ولم يكن ابن طفيل مديناً في علمه وشهرته ومكانته لوجاهة عرفت بها أسرته، ولا لصلة قامت بينه وبين أحد علماء عصره، وإنما الغالب أنه كان عصامياً توفر على طلب العلم، معتمداً في ذلك على جهده الشخصي، واستخراج علمه من الكتب وأنه أجاد من العلوم الطب والفلسفة والفلك.،

ومن مآثره الكبرى في آخر عهده، أن قدم ابن رشد، وهو بعد شاب ناشئ ـ إلى أبي يعقوب يوسف بن عبد المؤمن، ثاني خلفاء الموحدين في مراكش ـ باعتباره أعلم مفكري العصر بفلسفة أرسطو، وأولاهم بأن يخلفه في عمله كطبيب[1].

ثم إن أبا يعقوب نفسه كان من الذين يشاركون في علوم الفلسفة فجعل يقلد هارون الرشيد، والمأمون في رعاية العلماء، وكان يسعى إلى أن تصبح مراكش ـ عاصمة ملكه ـ مثل بغداد.

وولد ابن رشد عام 520هـ (1126م) في بيت علم وقضاء. وقد تولى أبوه وجده من قبل القضاء في العاصمة الأندلسية (قرطبة) في وقت كانت فيه تلك العاصمة المركز الفكري الأول ليس في الأندلس فحسب، بل في أوروبا قاطبة.

وحضر ابن رشد الدروس في المسجد الجامع، وحصر اختصاصه بالشرع والطب، اللذين كان يعتقد فيهما أنهما وحدهما محتاجان إلى فكر متميز وذكاء متقد، ومع دراسة الطب كانت الفلسفة تدرس وكان يطلق عليهما آنذاك (علوم الحكمة) وبعد أن عمل ابن رشد في حقلي اختصاصه في الطب والشرع في المدينة التي ولد فيها، انتقل إلى مراكش حيث نال حظوة عند السلطان أبي يعقوب، الذي عهد إليه بمهمة القيام بشرح كتب أرسطو في الفلسفة، التي أعيا غموضها كثيراً من المطلعين عليها وعلى رأسهم السلطان نفسه.

---

(1) المرجع السابق، ص 670.

وبعد بضعة أشهر عينه قاضياً في «أشبيلية» ثم بعد عامين (567هـ) قاضياً في «قرطبة» وفي عام (578هـ) دعاه، ليتولى المنصب الذي كان يتولاه ابن طفيل بعد اعتزاله للسياسة ليصبح وزيراً وطبيباً للقصر.

وكان ابن رشد الفيلسوف أبعد أثراً في الفلسفة من الطب، وإن كان لكتابه «الكليات» الذي نافس في الشهرة كتاب «القانون» لابن سينا، لما اشتمل عليه من موضوعات تتعلق بالتشريح، وعلم وظائف الأعضاء وأسماء الأدوية...

إن مأثرة ابن رشد كانت تتمثل في تبسيط الفلسفة، وتقريبها إلى أذهان المقبلين عليها في صورة الشرح والتوضيح، وكانت شروحه ثلاث طبقات: شرحاً (أصغر) للمبتدئين، وشرحاً (أوسط) لأصحاب المعرفة المتوسطة، وشرحاً (أكبر) للمتقدمين في دراسة الفلسفة.

وقد راعى ابن رشد في هذا الشرح أن يخلص آراء أرسطو من كثير من الشوائب التي كانت قد علقت بها، وأن يعزل الفلسفة الأرسطية عن المذهب الإسكندراني (الأفلاطونية المحدثة) وفي مدة لا تتجاوز نصف قرن من وفاة ابن رشد أصبح يعرف بلقب الشارح العظيم، وأصبحت الرشدية، وهي تعني فلسفته، رائجة في حلقات العلم والفلسفة. وفي الحق، أن ابن رشد لم يقتصر دوره في الفلسفة على شرح فلسفة أرسطو بل قام بدور آخر وهو إبراز موافقة الفلسفة للدين، فقد رأى أن ما جاء في الشريعة من وحي فيما له صلة بحقيقة الكون، هو نفسه ما يستخلصه العقل من دراسته للكون دراسة مباشرة، فكأنما نحن أمام كتاب واحد كتب بلغتين: كتاب الإسلام، وكتاب الكون، فنقرأ في هذا ما نقرأه في ذاك، شريطة أن نحسن فهم اللغة التي ينطق بها كل منهما.

ولتحقيق هذه الغاية سلك ابن رشد طريقين، جعل لكل منهما مؤلفاً خاصاً، أما الطريق الأول، فهو أن يبدأ الرحلة من الشريعة، لينتهي إلى النتائج التي وصل إليها العقل في دراسته للكون، وكان ذلك في كتاب «مناهج الأدلة».

أما الطريق الثاني، فهو أن يبدأ الرحلة من النتائج التي حققتها الدراسة العقلية ـ وهو ما أطلق عليه اسم الحكمة ـ لينتهي إلى ما أوردته الشريعة وحياً، وكان ذلك في كتاب «فصل المقال» وإذن فالغاية من الكتابين واحدة، وإن كان وصل إليها بالسير في اتجاهين متضادين"[1].

هكذا كان موقف ابن رشد في قضية الحوار بين الدين والفلسفة، فأراد أن يظل هذا الحوار قائماً بينهما انطلاقاً من وحدة الهدف، وكانت دعوته آخر صوت يرتفع دفاعاً عن الفلسفة، وضرورة دخولها مع الدين في نسيج واحد، إلا أن الوجدان العربي الإسلامي لم يكن مهيأً لقبول هذه الدعوة، الأمر الذي أدى إلى أن يخفت هذا الصوت، ولم يأخذ في الارتفاع إلا بعد ما يزيد على سبعة قرون.

إن الحوار بين الإسلام والعقل قد بدأ مبكراً، ذلك أن الإسلام ينظر إلى العقل نظرة موضوعية أساسها احترام الحقائق التي يصل إليها بالدليل والبرهان، ولكن هناك فرق بين البحث العقلي الذي يسعى للوصول إلى المعرفة اليقينية، وبين تلك الفلسفات التي وفدت على العالم الإسلامي بعد القرن الثاني الهجري من بيئة لا دينية وهي تحمل في طياتها أحكاماً حول بعض القضايا التي تتعارض مع روح الدين الإسلامي، ومع ذلك فإن جل الباحثين الإسلاميين قد أقبلوا على دراسة هذه القضايا وحاولوا توجيهها وجهة مقبولة، حتى الغزالي (450 ـ 505هـ) الذي يظن الكثيرون أنه معاد للفلسفة لم يرفضها جملةً وتفصيلاً، وإنما رفض منها ما رآه يهدد كيان الفكر الإسلامي.

ثم إن الجانب الفلسفي الذي وقف الغزالي منه موقف المرتاب، هو المتعلق بالبحث في مسائل غيبية ليست في متناول العقل البشري الذي يعجز عن الوصول إلى الحقائق الإلهية، كما بينها الفارابي، وابن سينا، ومن سار على نهجهما.

---

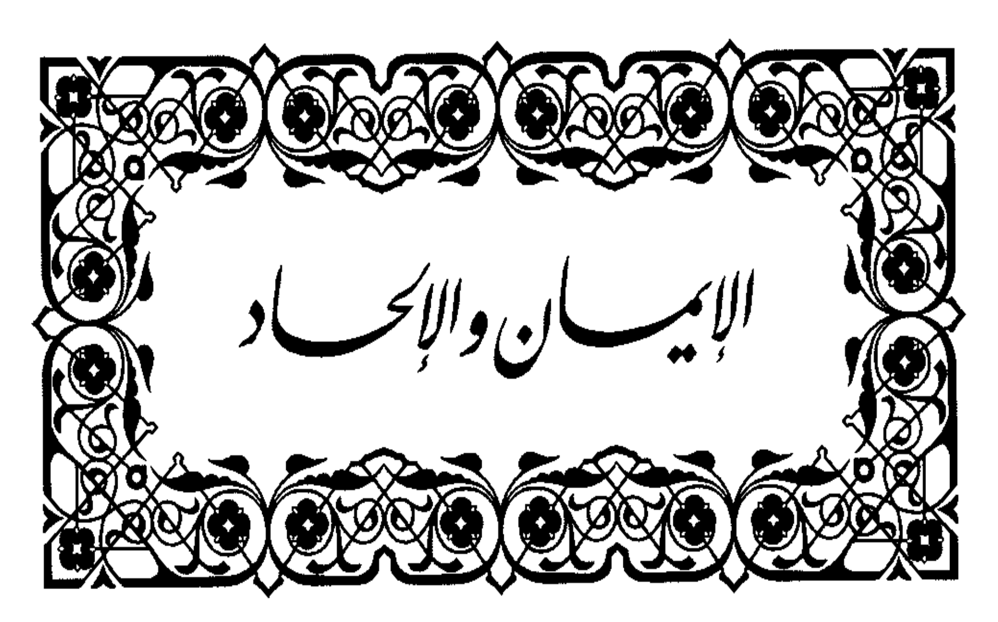
(1) انظر: ابن رشد في تيار الفكر العربي، زكي نجيب محمود، بحث مقدم لمهرجان ابن رشد في الذكرى المئوية الثامنة لوفاته، ص 1.

ومن نافلة القول أن نشير إلى أن الفلسفة التي نقلت إلى العالم الإسلامي لم تكن فلسفة أفلاطون وأرسطو، وإنما فلسفة القرن الرابع بعد الميلاد في الإسكندرية، والتي كانت مذهباً ملفقاً من آراء أفلاطون في ما بعد الطبيعة، ومن منطق أرسطو، ومن تعاليم الرواقيين في الأخلاق، ومن عدد من عناصر التصوف الشرقي، وهو ما يعرف «بالأفلاطونية المحدثة» وهي بعيدة كل البعد عن الفلسفة الحقيقية والغزالي حين يواجه هذه الأفكار الدخيلة يتخذ العقل نفسه مطيته في الوصول إلى تلك الغاية، فقد كان الغزالي بعيداً كل البعد عما ينسب إليه في غالب الأحيان ـ من أنه قد رفض الفلسفة باعتباره صوفياً، وأدار ظهره للعقل، باعتباره عالم دين، لا يرى أن هناك طريقاً للحصول على الحقيقة في غير الدين. ولكن الواقع أن الغزالي، اعترف بالحقيقة الدينية عن اقتناع تام، ليس في مبدئه الفلسفي فحسب، بل ظل بعد ذلك ثابتاً على إقرار الحقيقة الفلسفية، ويبدو ذلك بوضوح في مؤلفاته العديدة. وقد كان الغزالي مقتنعاً بأنه توجد حقيقة واحدة، وأن في استطاعة الإنسان عن طريق عقله أن يصل إليها بطريقة منهجية[1].

فلم يكن نقد الغزالي لفلسفة الفارابي وابن سينا هو الذي أدى إلى خمود الفلسفة في الشرق، وإنما كانت هناك عوامل سياسية، واجتماعية، واقتصادية هي التي أدت إلى هذا الخمود.

وعلى أية حال فإن الحوار بين الدين والفلسفة كان بين مد وجزر منذ أن بدأ إلى يومنا هذا، وذلك راجع إلى الظروف البيئية والاجتماعية والسياسية بالدرجة الأولى، وإن تسترت بالدين أحياناً.

(1) انظر: المنهج الفلسفي بين الغزالي وديكارت، محمود حمدي زقزوق، الطبعة الأولى 1973، الأنجلو المصرية، ص 173.



الإيمان والإلحاد

أ. د. عبدالحميد عبدالله الهرامة

كان في ظني أن الإيمان بالله بات من تحصيل الحاصل في هذا العصر الـذي تعددت نوافذ المعرفة بآثار قدرة الله وإبداعه في الكون والأحيـاء، واعتقـدت أن آخر معقل للإلحاد قد سقط بسقوط الشيوعية في موسكو، وأن العلمانية الملحـدة أضحت تترك مكانها للعلمانية المؤمنة التي هـي أقـرب للـدعوة المدنيـة منهـا إلى العلمانية القديمة، ولكنني فوجئت بوجود بقايا الإلحاد المنظم والفردي في عـصر تكاثفت فيه عناصر الإيمان بالله أكثر من أيِّ وقت مضى، فكان لابد لي من وقفـة عند هذا الموضوع لعلها تحذر وتنذر من هذا الخطر الوافـد عـلى العقـول الخاليـة الذهن فتحدث فيها ما لا تحمد عقباه.

وآخر ما سمعته عن الإلحاد المـنظم وجـود جمعيـة للملاحـدة في إيرلنـدا، تنبعث من مقولة رئيسها أفكار يضعها علماء الفكر في خانة أخطـاء التفكـير، لـما فيها من العيوب الفكرية الشائعة، وفي مقابلة معه يقول عن الله: «إمـا أن يكـون موجوداً يدافع عن دينه، أو أن يكون غير موجود ولا ضرورة للـدفاع عـن غـير

الموجود»[1] وهي جدلية يعرفها أصحاب التفكير العلمي بخطأ «الجدل بـ (إما وإما)»[2] ويشبهون القائل بها بمن يقول إن الشيء «إما أبيض أو أسود» وهو يتغاضى عن غيرهما من الألوان، والملحد في محاجته تلك يتصور الله لاعباً أمامه، إما أن يظهر له فيبارزه أو أنه غير موجود، وهو يعتقد أن حواسه ما دامت لا تدرك الله فهو غير موجود، وإذا سُقت لـه المخلوقات العظيمة التي اكتشف الإنسان وجودها من خلال تأثيرها في الحياة كالجاذبية، والكهرباء، والريح لصدقك دون المطالبة بدليل، لأنه آمن بوجودها نتيجة آثارها وإن لم يرها ولم يسمعها في ذاتها، ولكنه ينكر وجود الله المؤثر الحقيقي في هذه الأشياء الكبرى لخفاء أدلة تأثيره عن بصيرته.

وقد واجهتُ أحدَ الملاحدة مباشرةً، ووجدت أن سبب إلحاده يتركز على وجود الظلم في الدنيا، فهو يقول إذا كان الله موجوداً فلماذا يُقرُّ الظلم؟ وما دام الظلم موجوداً بلا رادع فالله غير موجود! وهو تساؤل قديم وقاصر في الوقت نفسه، سببه عدم إدراكه لحكمة الله في الخلق ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَٰكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ﴾ فالمؤمن موقن بأن الحياة دار امتحان لقدرة الإنسان على مواجهة تكاليف الحياة ومعطياتها بالشكر على خيرها والصبر على شرها، قال تعالى: ﴿ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلْمَوْتَ وَٱلْحَيَوٰةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾[3] والابتلاء بالخير أو الشر يتطلب رد الفعل المناسب والمتمثل في الشكر والصبر، قال تعالى: ﴿فَأَمَّا ٱلْإِنسَٰنُ إِذَا مَا ٱبْتَلَىٰهُ رَبُّهُۥ فَأَكْرَمَهُۥ وَنَعَّمَهُۥ فَيَقُولُ رَبِّىٓ أَكْرَمَنِ (١٥) وَأَمَّآ إِذَا مَا ٱبْتَلَىٰهُ فَقَدَرَ عَلَيْهِ رِزْقَهُۥ فَيَقُولُ رَبِّىٓ أَهَٰنَنِ (١٦) كَلَّا ۖ بَل لَّا تُكْرِمُونَ ٱلْيَتِيمَ (١٧) وَلَا تَحَٰٓضُّونَ عَلَىٰ طَعَامِ ٱلْمِسْكِينِ﴾[4]، والإجابة عن هذا السؤال وغيره واردة في القرآن الكريم وغيره، ولكنها تنفع من تسبق له من الله الهداية،

---

(1) ورد ذلك في مقطع من مقابلة معه بثتها قناة الجزيرة الفضائية أواخر شهر 7/ 2009.

(2) انظر: Steps in co;position 227 وورقات في البحث والكتابة 65.

(3) سورة الملك 2.

(4) سورة الفجر الآية 15 ـ 17.

أما من يغلق نوافذ قلبه عن الهدى فلن يقنعه أي دليل. ولقد تضافرت الأدلة على حقيقة الإيمان بوجود الله حتى صارت عقيدة مشتركة بين البشر باستثناء قلة ممن عميتْ بصيرتُهم عن ذاتهِ سبحانه، فوُجدتْ لدى هذه القلة عقيدةُ الإلحاد والشرك، وأنتجت أنماطاً من السلوك والتفكير غير مسؤولة، منها الإباحية، وطغيان المادة، والوجودية بما تحمله من سلوك وتفكير، وما ترتب عنها من أمراض النفوس والأجسام والعقول.

وقد توسعت ظاهرة الإلحاد في بداية عصر النهضة الأوروبية الحديثة لدى طبقة واسعة من أولئك الذين خرجوا من المعركة مع الكنيسة بروح ساخرة تصرف الكنيسة في القرون الوسطى، وبعقول لا تستوعب ما في طقوسها وعقائدها من غرائب، مثل كون الله واحداً في ثلاثة، ثالثهم ابن الله الذي يموت فداء للبشرية من خطيئة آدم في بداية الخليقة، مع معتقدات أخرى محرَّفة جعلت الإلحاد مسوَّغاً لدى كثير منهم.

وكان البديل نظرياتٌ فاسدة تُنكر نسبة الخلق إلى الله، وتنسبه إلى المجهول أو إلى الطبيعة أو إلى آلهة متعددة، ولم يكن الإسلام مقدَّماً لديهم على حقيقته نتيجة للصراع المرير بين المسلمين والصليبيين في الحروب الصليبية وما نشأ عنها وقبلها من تشويه لهذا الدين القيم، الأمر الذي صرفهم عن هذه الديانة التي تجيب عن كثير من تساؤلاتهم وما يحملونه عن الدين بعامة من أفكار مشوَّهة.

ومن أكثر النظريات الملحدة شيوعاً في العصر الحديث النظرية الداروينية نسبة إلى تشارلز داروين الذي وضعها في كتابه أصل الأنواع، وناقش فيه فكرة النشوء والارتقاء، واصفاً أصل الحياة بأنها خلية في مستنقع آسن قبل ملايين السنين مرت بمراحل، كان الإنسان في بعضها قرداً، وانتهى إلى الإنسان الموجود حالياً[1].

---

(1) ينتشر الحديث عن هذه النظرية في عدد كبير من الكتب والدوريات، وتبقى الموسوعات ودوائر المعارف هي النافذة الأقرب للتعريف بها والتنبيه إلى مصادرها، مع الكتب المعتمدة في الخصوص مثل كتاب أصل الأنواع لتشارلز داروين الذي نشره سنة 1859.

ولكن هذه النظرية صارت تتهاوى شيئاً على أيدي النقاد في القرن العشرين، وعاد الفكر الإنساني ببراهين عملية جديدة وقوية إلى نظرية الخلق، معتمداً في تكوين براهينه على الحفريات القديمة، وعلى الحجج المنطقية، وعلى الحقائق العلمية المستفادة من تطور علم الجينات الوراثية، وعلى التجارب العلمية، وأظهرت الدراسات استحالة إيجاد خلية حية في مستنفع في كلِّ الظروف مهما طال الزمن، واستبعاد وجود أي حلقة بين الإنسان والقرد، وأبانت أن التشابه الموجود في المخلوقات الفقارية، كتساوي عدد فقرات الرقبة يدل على وحدة المصمم الذكي الذي صممها وليس على الصلة التطورية بين هذه الكائنات المتشابهة الخلق.

يقول أنتوني ستاندن «إن جزءاً كبيراً من السلسلة مفقود وليس حلقة واحدة، بل إننا لنشك في وجود السلسلة ذاتها» ويقول أوستن كلارك «لا توجد علامة واحدة تحمل على الاعتقاد بأن أيّاً من المراتب الحيوانية الكبرى ينحدر من غيره». وأبطل باستور أسطورة التوالد الذاتي. وأمام هذه الضربات المتوالية للداروينية كان لابد لأتباعها من تعديل نظريتهم التي باتت تُدرس على نطاق واسع في الجامعات، فخرجوا بفكرة المصادفة والطفرة، واعترفوا بتعدد الأصول التي تفرعت عنها الأنواع، وأقرُّوا بتفرد الإنسان برغم التشابه الظاهر بينه وبين القرد.

وجاء نقد هذه النظرية حتى من أتباعها، فآرثر كيت الدارويني المتعصب يعترف بأنها بلا براهين، ويقول: «والسبب الوحيد في أننا نؤمن بها هو أن البديل الوحيد الممكن لها هو الإيمان بالخلق المباشر، وهذا غير وارد على الإطلاق» وبالرغم من عجزهم عن إبداء الأدلة المبرهنة على صدق هذه النظرية فإن المتعصبين لها يعترفون بأن الإنسان سيد المخلوقات، بل يقول الدارويني الملحد جوليان هكسلي: «إن الإنسان قد اختلق فكرة الله إبان عصر عجزه وجهله، أما الآن فقد تعلم وسيطر على الطبيعة بنفسه، ولم يعد

بحاجة إليه، فهو العابد والمعبود في آن واحد». وهو لا يدري أن الإنسان سيتطور أبعد من التطور الذي وصل إليه في عصره، وسيعود إلى حقيقة الخلق في مقابل نظرية التطور المزعوم.

ورفض الإسلام لهذه النظرية ينصبُّ على رفض فكرة الصدفة في الخلق، وتطور الإنسان عن القرد التي رفضها العلم الحديث أيضاً، أما مبدأ وجود التطور التدريجي في الكائنات فهو من النواميس الإلهية في الكون، وقد أشار إليه القرآن الكريم في تصويره لتطور نمو الإنسان مثلاً، وعن الدهور التي لم يكن الإنسان فيها شيئاً مذكوراً، وعن نشأة الكون وتوسعه، وعن أيام خلقه، فالإسلام لا ينكر في هذا الجانب التطوري، ولكن ما بني عليه من أوهام لا يمكن البرهنة عليها، وأهمها الصدفة في الخلق.

وإذا كان الإنسان سيدَ المخلوقات كما يعترف هؤلاء، وهو لا يعرف سرَّ خلقه نفسه دون الاعتماد على الدين، فأحرى بالكائنات الأخرى الأقل ذكاءً ألا تدرك ذلك، فضلاً عن أن تخلق ذاتها بهذا الإبداع العجيب! فكيف يمكنهم الزعم بأن الطبيعة، التي هي أقل مرتبة من الإنسان، خلقت شيئاً أو فعلت حدثاً. يقول دارون: «الطبيعة تخلق كلَّ شيء ولا حدَّ لقدرتها على الخلق!» ويقول: «إن تفسير النشوء والارتقاء بتدخل الله هو بمثابة إدخال عنصر خارق للطبيعة في وضع ميكانيكي بحت!» وقد تجاهل أن هذا الوضع الميكانيكي الدقيق إنما كان ناموساً أو قانوناً وضعه الله في الكون لينظمه بهذه الدقة المتناهية، ولا يمكنه أن يصنع نفسه.

بين طبيعي ومسلم:

أجدني أكرر هنا حواراً دار بين عالم مسلم[1] وطبيعي ملحد أوردته في كتاب «**الإسلام والصراع بين العدالة والظلم**»، حيث قال العالم المسلم: أهذه

(1) هذا العالم المسلم هو فضيلة الشيخ عبد المجيد الزنداني في بعض محاضراته.

المخلوقات التي نشاهدها من إنسان وحيوان ونبات وجماد، خَلقتْ نفسها أم هي من صُنع الله؟ فقال الطبيعي الروسي الجنسية الذي كان يحاوره: بل هي من صنع الطبيعة. قال: ولكن هل تعتقد أن الطبيعة عاقلة وعالمة حتى تخلق كلَّ هذه الكائنات الحية والجامدة؟ وبمعنى آخر هل لها عِلم ومقصدٌ وتخطيطٌ في ما تصنعه؟ قال الطبيعي: لا. قطعاً، لا هي عالمة ولا عاقلة وليس لها مقصد مستقبلي، ولكنها الظروف الطبيعية تفعل فعلها، من حرارة ورطوبة ورياح وأمطار وغيرها من العوامل الجوية، فينتج عن ذلك هذه الكائنات التي تطورت مع الزمن لتصبح على ما هي عليه الآن.

قال العالم المسلم: فلو قلتُ لك إن حذّاءً في بلدتنا جهَّز بدلة رجل الفضاء التي ارتداها في رحلته إلى القمر، فهل تُصَدِّق؟ قال: هذا مستحيل! لأنها تحتاج إلى علماء يعرفون الظروف المناسبة التي ستستعمل فيها هذه البدلة في بيئة أخرى مختلفة عن البيئة التي صُنعت فيها، من حيث الحرارة، والضغط الجوي، والمغناطيسية، والحاجة إلى الأكسجين، وغير ذلك، وهو ما لا يدركه ذلك الحذّاء. ثم إن الظروف التي صُنعت فيها البدلة المذكورة غير الظروف التي ستستخدم فيها مستقبلاً، وهذا يعني اختلاف الزمان والمكان بين المصنوع وبيئة استخدامه وزمانه، وهو ما يحتاج إلى علماء لهم اختصاصات في تلك الصناعة، ومعرفة بتلك الظروف والحاجات المختلفة فيها.

فألقى العالم المسلم إليه أسئلة مسكتة فحواها: ألا ينطبق ذلك على الجنين في رحِم أمه؟ ألم يُخلق فيه الجهاز التنفسي دون أن يكون في حاجة إليه في الرحم؟ أليس ذلك مما يحتاجه الطفل بعد انتقاله إلى بيئة أخرى في نهاية أشهر الحمل؟ وهل يحتاج الجنين إلى الجهاز البصري الذي يُخلق فيه كاملاً، ويتميز بإمكانيات دقيقة لا تتم الحاجة إلى عملياتها إلا عند الخروج إلى بيئة الضوء إثر الولادة؟ وكذلك الحال في الجهاز الهضمي الجوهري في الحياة، والمتعدد الوظائف في ما بعد، فهل يستعمله الجنين في غذائه؟ أو هو مصنوع

لبيئة أخرى ويعوضه في الرحم الحبل السري؟ أم هل يحتاج الجنين إلى القدمين ليمشي في بطن أمه؟ أو إلى اليدين ليتناول بها الأشياء في ذلك الموضع؟ وهل يحتاج قبل البلوغ إلى الجهاز التناسلي الذي ولد معه كاملاً داخل الرحم ولن يكون بحاجة إليه قبل البلوغ؟ أم هل يقل التعقيد والإتقان في هذه الأجهزة عن نظائرها في بدلة رجل الفضاء؟

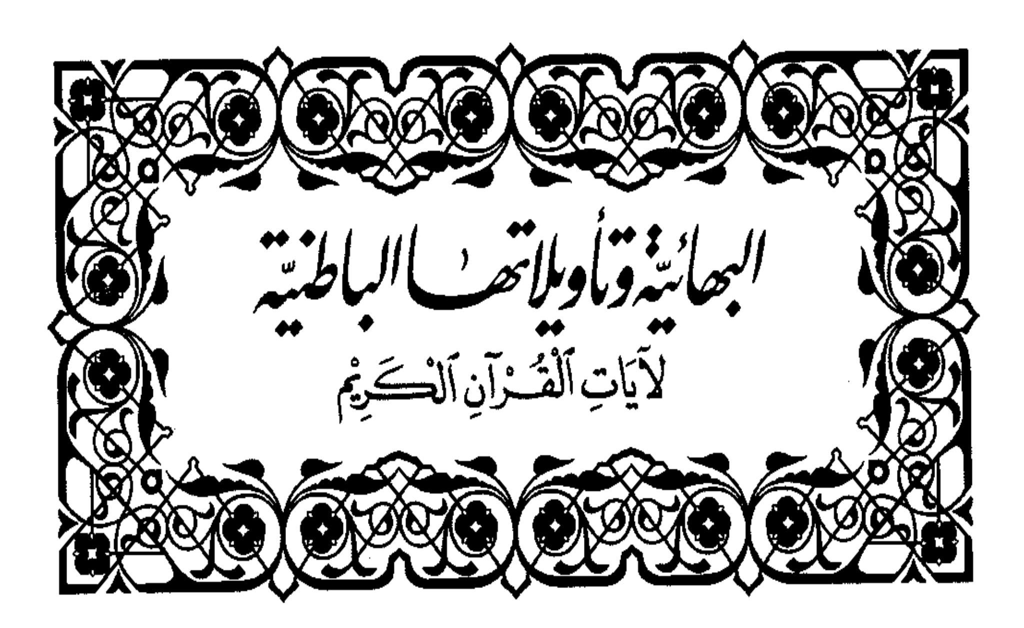
وإذا أصررت على أن الطبيعة صنعت كلَّ هذه الأجهزة، فهل تشك في أنها عالمة وعاقلة؟ اقتنع كلٌّ من حول الرجل ممن جاءوا ليقفوا على غسيل المخ الذي أراد هذا الدبلوماسي الروسي الملحد أن يمارسه على الشيخ، أما هو فقد خشي إن قال: «نعم هي عالمة وعاقلة» أن يفقد منصبه. فقال بنبرة المهزوم المكابر: «لا عالمة ولا عاقلة»!

وتكررت المناظرة نفسها فيما بعد بين العالم المسلم وعالم طبيعي مادي المعتقد. لعله من سويسرا. ولكنه عبر عن اقتناعه الشديد بما قال الشيخ دون تردد، وطلب منه إملاء ما سمعه منه، فقال العالم المسلم: ولكنه إله واحد وليس ثلاثة. فرد العالم بقوله: بكل تأكيد.

وتدلك هذه المحاورة على أنه لا يمكن لأيِّ عاقل أن يجحد بوجود الله ولا وحدانيته بعد التأمل الواعي في الكون والحياة، وقد أُلفت في ذلك الكتب، وتلقته العقول السليمة بالقبول، وتشربته الأرواح الخيرة براحة ضمير، وجاءت به الرسالات الإلهية، وتناقلته البشرية عبر مسيرتها الطويلة جيلاً بعد جيل، حتى صار من بدائة المعقولات، وأوائل المعلومات، فمن الظلم تجاهل هذه الحقيقة الكبرى والازدراء بالداعين إليها.

وبذلك يصبح العنصر الأول من عناصر الدائرة الإيمانية غير قابل للجدل، وعلى الإنسان أن يعمق وجوده في العقل والقلب بمزيد من النظر والتأمل في مخلوقاته وإبداعه، وإذا كان دارون قد انتابه صداع. كما قال. حين نظر إلى جمال ريش الطاووس، وشك في أن يكون ذلك بالصدفة الطبيعية، فإن

اكتشاف الآلاف من الكائنات البحرية والطيور وغيرها من الكائنات الحية الجميلة والخلابة الألوان والأشكال التي لم تكن معروفة في عهد دارون سيحول صداعه إلى تراجع كبير عن نظريته، إذ كتب له أن يعيشها بالصوت والصورة الملونة في أيامنا هذه.



البهائية وتأويلاتها الباطنية لآيات القرآن الكريم

د. سامي عطا حسن

ملخص

تهدف هذه الدراسة إلى إلقاء بعض الأضواء على طائفة البهائية لبيان حقيقتها، وتأويلاتها الباطنية لآيات القرآن الكريم، ومع كثرة الكتابات حول هذه الطائفة وتشعب الآراء واختلافها في بيان أصولها وأهدافها، إلا أنني لم أعثر على من أفرد تأويلات هذه الطائفة بالبحث، فحفزني ذلك على الكتابة في هذا الموضوع، لعل ذلك ينبه الغافلين، أو المتغافلين عنها وعن أمثالها. وخطر هذه الطائفة أشد من خطر غيرها، لا لأن لأقوالها وتأويلاتها، قيمة علمية أو فكرية، بل لأنها تتخذ من الإسلام ستاراً لتنفث سمومها.

وما ثمت من جديد البهائية، سوى نسبة الكفر القديم، أو النفايات الباطنية القديمة، إلى شيطان جديد قام يدعو إليها، وكل امرئ لا يعصمه دين قويم، يستطيع أن يدعي ما يشاء، ولكنه لا يستطيع إقناع إنسان سويٍّ بصحة دعواه، إلا إذا كانت مع دعواه براهينها. وليس ثمة براهين.

مقدمة

عندما يكون هناك فراغ فكري في أمة ما، فإن هذه الأمة تكون نهباً للتيارات الوافدة عليها من كل حدب وصوب. لملء هذا الفراغ على حساب عقائد الأمة التي يقوم عليها تراثها الفكري والحضاري، والأمة الإسلامية ـ بفعل عوامل عديدة لا مجال لبسطها في هذا البحث ـ، عاشت حالة من الفراغ الفكري، سببه الرئيس: الجهل بحقائق الإسلام، ومبادئه السياسية، والاجتماعية، والاقتصادية، مما مكن لكثير من الفلسفات المادية، والمذاهب الباطنية والفكرية، والاجتماعية، والاقتصادية الهدامة، أن تجد لها مكاناً في عقول بعض المسلمين، وتفسد عليهم تصوراتهم وما فيه حياتهم، تمهيداً لتسخيرهم في إفساد تصورات وحياة الآخرين. وكانت البهائية من أبرز هذه المذاهب الخطيرة التي وجدت لها مكاناً في ديار المسلمين بعد زوال البابية، ولم تأت بجديد، إنما نبشت ما قبرته الأيام من ضلالات الإسماعيلية ـ كما سنرى عند مقارنة تأويلاتهم بتأويلات الإسماعيلية ـ وغيرهم من الفرق والطوائف الباطنية الغالية، إضافة إلى ما ورثته من خرافات البابية. وتقوم أفكارها على أساس مكن التأويل الفاسد، والتلفيق والتوفيق بين المذاهب والأديان، في محاولة منها للنيل من الإسلام، ومبادئه الصالحة لكل زمان ومكان، فكانت هذه الدراسة التي قصدت منها إلقاء الضوء على أخطر منهج استخدمه البهائيون في عرض مبادئهم، واستخدمه أعداء الإسلام من الغلاة، وهو التأويل الباطني، وإلقاء بعض الضوء كذلك على نشأة البهائية، وذكرت شيئاً من شرائعها، وعقائدها، وتأويلاتها، كما وردت في كتبهم باستطراد يسير، لتنبيه الأذهان، وتوعية العقول، وترشيد الأفكار، وليجد القارئ أمامه صورة متكاملة عن نشأة، وشرائع، وعقائد، وتأويلات هذه الطائفة، ليحكم القارئ عليها بموضوعية، والحكم على الشيء فرع عن تصوره كما يقول علماء المنطق.

وقد جعلت هـذه الدراسـة في: مقدمـة، وثلاثـة فـصول ضـمنتها بعـض المباحث، وخاتمة، على النحو التالي:

الفصل الأول: وجعلته في ثلاثة مباحث:

وتحدثت في المبحث الأول عن الجذور التاريخية للبهائية.

وبينت في المبحث الثاني: نشأة البهائية.

وذكرت في المبحث الثالث: شذرات من شريعة البهاء.

وتحدثت في الفصل الثاني عن: معنى التأويل، وأنواعه، وضوابط التأويـل الصحيح، وسمات التأويل الباطني الفاسد.

وضمنته ثلاثة مباحث على النحو التالي:

بينت في المبحث الأول: معنى التأويـل في اللغـة، ونـصوص الـشرع، وفي الاصطلاح.

وبينت في المبحـث الثـاني: أنـواع التأويـل، وضـوابط التأويـل الـصحيح المقبول، وسمات التأويل الفاسد المردود.

وبينت في المبحث الثالث: جذور التأويلات الباطنية الفاسدة.

وفي الفصل الثالث: ذكرت نماذج لتـأويلات البهائيـة، وبينـت جـذورها الباطنية، وقمت بتفنيدها وبينت بطلانها. وبينت في الخاتمة أهم ما توصـلت إليـه الدراسة من نتائج.

الفصل الأول
الجذور التاريخية للبهائية

المبحث الأول:

البهائية وريثةُ البابية التي تنتسب إلى الباب: ـ علي محمد الشيرازي ـ والباب لفظة كثيرة التداول في أدبيات الفرق الباطنية، يطلقونها على بعض أركان دعواتهم، فالباب عندهم: هو الوسيلة الوحيدة لمعرفة ما يوجد داخل البناء، فهو إذن واسطة للمعرفة، متخذين من حديث يتردد على ألسنة المسلمين، يقول: (أنا مدينة العلم وعلي بابها)[1] سنداً لصحة مزاعمهم، ولم تشتهر هذه اللفظة بمثل ما شهرها به: علي محمد الشيرازي، الذي أسمى نفسه الباب، وتبعه أناس تلقبوا فيما بعد بالبابية، وكان عدد من اجتمع حوله من كبار تلامذة الرشتي ثمانية عشر شخصاً أطلق عليهم لقب: أصحاب أو شهداء (حي)[2]، وأمرهم بالانتشار في إيران والعراق يبشرون به

(1) حديث مضطرب غير ثابت، كما قال الدار قطني في العلل، وقال الترمذي: حديث منكر. وقال البخاري: ليس له وجه صحيح. ونقل الخطيب البغدادي عن يحيى بن معين أنه قال: إنه كذب لا أصل له. وقد أسهب العجلوني في الحديث عنه في كشف الخفاء. ج1/ ص 213. (رقم: 618).

(2) الحاء بحساب الجُمَّل تساوي: (8)، والياء تساوي: (10) ويضاف إلى الرقم (18) الباب نفسه فيصبح العدد: (19). وقد عرفه اليهود من قديم بحساب أبي جاد، وسماه العرب حساب الجمل (بضم الجيم وتشديد الميم وفتحها، ، وتسكين اللام)، وقد أدخله اليهود بلاد العرب، حملته فلولهم فيما حملت من ميراثها عندما طرأت على يثرب وما حولها من شمال الحجاز، فراراً من وطأة الرومان. ويقوم هذا الحساب على أن كل حرف من حروف الهجاء يقابله عدد، فالألف يقابله الرقم واحد، والباء: اثنان، والجيم: ثلاثة، والدال: أربعة، والهاء: خمسة، والواو: ستة، والزاي: سبعة، والحاء: ثمانية، والطاء: تسعة، والياء: عشرة، والكاف: عشرون، واللام: ثلاثون، والميم: أربعون، والنون: خمسون، والسين: ستون، والعين: سبعون، والفاء: ثمانون، والصاد: =

وبدعوته، وأوصاهم بكتمان اسمه حتى يظهره هو بنفسه، ثم عاد إلى إيران، وهناك أعلن عن دعوته، واشتهر اسمه، فثار المسلمون عليه، وحاربوا دعوته بوسائلهم المُتاحة، ثم جمع والي شيراز بينه وبين علماء إيران، فناظروه، وأظهروا ما في دعوته من رِدَّة، وغِواية، وضلال، فاعتقله الوالي في سجن شيراز، ولكن هذا الاعتقال لم يمنعه من الادعاء بأنه يُوحى إليه، فقرر الوالي قتله، لولا لجوء الباب إلى: التَّقِية، فأخفى معتقده، وأظهر ما يخالف ذلك، ونفى أنه يزعم أنه واسطة بين الناس والإمام المنتظر، فأطلق الوالي سراحه، ليبدأ الدعوة لمذهبه من جديد، فأمر الشاه ناصر الدين باعتقاله، وفي معتقله ألف الباب كتابه:

(البيان)، وزعم أنه أُوحي إليه به، وأنه ناسخ للقرآن الكريم، فثار عليه العلماء، وكان من نتائج ذلك، أن أصدر «الشاه ناصر الدين» أوامره بإعدام الباب، فَقُتِل رمياً بالرصاص، وعُلقت جثته في ميدان عام بمدينة تبريز، ثم أخفى أتباعه جثته في تابوت، ودفنوه خارج طهران، ثم نبشوا القبر وأخرجوا التابوت حين طلب عباس أفندي الملقب بـ (غصن الله الأعظم) ـ نجل البهاء ـ نقل الجثة إلى ثغر (حيفا)، من ثغور فلسطين المحتلة حيث تم دفنه هناك[1]، ليصبح المكان فيما بعد قبلة للبابيين، ثم البهائيين، حيث تم دفن جثة (بهاء الله) بجوار (الباب) في (البهجة)، على منحدرات جبل الكرمل[2].

المبحث الثاني: نشأة البهائية

البهائية نحلة ورثت البابية، لتعبد من دون الله: «حسين علي بن الميرزا عباس المازندراني»، الملقب «بالبهاء». عرف البهاء البابية على يد أحد دعاتها في

= تسعون، والقاف: مائة، والراء: مائتين، والشين: ثلاثمائة، والتاء: أربعمائة، والثاء: خمسمائة، والخاء: ستمائة، والذال: سبعمائة، والضاد: ثمانمائة، والظاء: تسعمائة، والغين: تساوي ألفاً. انظر مسيلمة في مسجد توسان: ص 46. وقراءة في وثائق البهائية: ص 250، 251. والبابية عرض ونقد: ص 62.

(1) انظر: مفتاح باب الأبواب ص 246 ـ 247.

(2) انظر: الحراب في صدر البهاء والباب، ص 219.

طهران، فوقع في حبائلها، حتى أصبح من كبار دعاتها. لما دبر البابيون مكيدة لاغتيال الشاه ناصر الدين، تبين للحكومة الإيرانية أن للبهاء وإخوانه يداً في تدبير هذه المكيدة الفاشلة، فأودعوهم السجن ريثما يصدر الأمر بالقصاص منهم، إلا أن تدخل القنصل الروسي، والسفير الإنجليزي لدى الشاه حال دون ذلك، فصدر الأمر بنفيهم إلى بغداد. وقد صرح (بهاء الله) بأنه لم ينج من الأغلال والسلاسل إلا بجهود قنصل الروس، فقال في سورة الهيكل: (يا ملك الروس: ولما كنت في السلاسل والأغلال في سجن طهران نصرني سفيرك)[1].

وقال البهائي حشمت علي أردو: (لو أن سفيرا الروس والإنجليز لم يشفعا لبهاء الله أمام الحكومة الإيرانية، لخلا التاريخ من ذكر ذلك الشخص العظيم)[2].

وكان وصول البهاء ونفر من أتباعه، إلى بغداد في اليوم الخامس من شهر جمادى الأولى عام 1269هـ، ويُعرف عند البهائيين بـ (عام بعد حين).

وكان الباب قد أوصى بخلافته من بعده للميرزا يحيى، الملقب بـ (صبح أزل)، وكتب بذلك كتاباً ختمه بخاتمه، وجعل أخاه الميرزا حسين (الملقب ببهاء الله) وكيلاً له. وكاد البهاء بدهائه وبمساعدة بعض البابيين فرض زعامته على من تبقى من البابيين لولا حادث ذهب بأمانيه أدراج الرياح، وهو نفي البابيين من بغداد إلى القسطنطينية وغيرها من البلاد، وذلك لأنهم يحتفلون في أول شهر المحرم من كل عام هجري بعيد ميلاد الباب، ففي أول المحرم من عام 1279هـ احتفل البابيون بهذا العيد، فاجتمعوا في حديقة تسمى: (باغ رضوان)، أي: جنة الرضوان، في جو مليء بمظاهر الفرح والسرور، فشق ذلك على الشيعة الإثني عشرية الذين يعتبرون هذا اليوم يوم حزن ومأتم، فاعتبروا فعلهم ذلك ازدراء بهم وبمعتقداتهم، ولولا تدخل الحكومة آنذاك، لفتك الشيعة بالبابيين وأفنوهم عن آخرهم، فاستقر الرأي على نفيهم من بغداد إلى القسطنطينية، التي لبثوا فيها أربعة شهور، ثم صدر الأمر

(1) البابية، عرض ونقد، ص 63.

(2) تعليات حضرة بهاء الله، ص 30.

بنفيهم إلى (أدرنة) وتسمى عند البهائيين بـ (أرض السر)، وفي أدرنة جهر البهاء بالدعوة إلى نفسه، ولفظ أخاه لفظ النواة، فوقع النزاع بين الشقيقين. وانقسم البابيون من أتباعهم إلى فرقتين: فئة انحازت إلى البهاء، وتسمى: (البابية البهائية)، وفئة ظلت على عهدها مع الميرزا يحيى، الملقب بـ (صبح أزل) فسميت بـ (البابية الأزلية)، معتقدة أنه هو خليفة الباب، وأن (البهاء) ليس له من الأمر شيء إلا أنه وكيل الأزل ونائبه، فاحتدم الجدال بين الفريقين، ورأى (صبح أزل) أن الأمر سيفلت من يده، فدس السم لأخيه في طعامه، ولكنه نجا من هذه المكيدة، فشرع يراسل البابيين يدعوهم إلى اتباعه، والإيمان به، ويبين لهم أنه هو المنوه عنه في كتب الباب بـ (من يظهره الله)، بل هو الذي أرسله كما أرسل مظاهره من قبل، مثل: (زرادشت، وإبراهيم، وموسى، وعيسى، ومحمد، والباب)، ولما أفضى الأمر إلى الجدال فالقتال بين الوكيل والأصيل، خشيت دولة الخلافة أن تضطرم بـ (أدرنة) نيران الفتنة والثورة، فاتفقت وسفير الشاه على تغيير منفى القوم، والتفريق بين الحزبين والأخوين، فنفت (البهاء) ومن تبعه إلى مدينة (عكا) في فلسطين المحتلة، وسجنتهم في قلعتها، ونفت (صبح أزل) وأتباعه إلى جزيرة قبرص، وسجنتهم في قلعة (فاماغوستا)، ثم أطلقت السلطات سراح الأخوين وأتباعهما فيما بعد، على أن لا يغادر أحد منهم منفاه. ثم ادعى كل منهما أنه رسول مستقل، لا خليفة الباب ولا نائبه، وأن الله تعالى قد بعثه رحمة للعالمين بشريعة جديدة، ناسخة لما بين يديها من الشرائع، وجاء كل منهما بكتاب زعم أنه وحي من الله؛ لتصديق دعوته؛ وتكذيب دعوى أخيه، ولم يلبث أن خفت صوت (صبح أزل)، وتفرق عنه أشياعه، وقوي بالتالي أمر (البهاء) وامتد نفوذه، فكبرت مزاعمه، إذ بعد أن كان يدعي أنه خليفة الباب، أصبح يزعم أنه المهدي، ثم ادعى النبوة، فالرسالة، فالربوبية والألوهية، واستمر سادراً في غيه وضلاله، إلى أن هلك في ثاني ذي القعدة سنة 1309هـ الموافق لـ 28/ 5/ 1892م، فخلفه ولده الأكبر: الميرزا عباس، الذي تلقب في حياة والده بـ (غصن الله الأعظم)، وبعد هلاك أبيه بـ (عبد البهاء)، ولم يمض وقت طويل حتى غير عبد البهاء أحكام شريعة أبيه، وادعى النبوة، فالربوبية، حتى أن أخاه: (الميزا

محمد علي) أنكر عليه ذلك أشد الإنكار، ورماه بالكفر والمروق من دين البهاء، فانقسمت البهائية مجدداً إلى فريقين: فريق سمي بـ(الناقصين) ويرأسهم الميرزا محمد علي، وسمي الفريق الآخر بـ(المارقين)، ويرأسهم عبد البهاء (الميرزا عباس) الذي استطاع الظهور على أخيه، بمساعدة بريطانيا، والحركة الصهيونية، فأصبح أداة طيعة في أيديهم[1].

المبحث الثالث: شذرات من أحكام شريعة البهاء

يزعم البهاء كسلفه الباب، أن شريعته ناسخةٌ لما سبقها من الشرائع، ولشريعة الباب كذلك، بل أنشأ ديناً جديداً هو مزيج عجيب من العقائد السماوية والوضعية، كحل وسط بين الأديان، وكطريقة عملية لإشاعة السلام في الأرض كما يدعي، ففي البهائية آيات من القرآن الكريم، ونصوص من التوراة والإنجيل، واقتباسات من الهندوسية، والكنفوشيوسية، والبوذية، ويؤولون هذه الاقتباسات بما تقتضيه ديانتهم الجديدة، التي وصفوها بأنها لا تنتمي إلى ديانة معينة بالذات، ولا هي فرقة أو مذهب، وإنما هي دعوة إلهية جديدة، من شأنها أن تختم الدورة السابقة ـ أي: الرسالة الإسلامية ـ وأن تعطل شعائرها وعباداتها، فعقيدتهم تخالف عقيدة المسلمين في الله، والرسول، والقرآن، والصلاة، والصوم، والحج، وفي كل الأصول والفروع[2].

وسأورد شذرات من أحكام شريعة البهاء التي دونها في كتابه (الأقدس)، فقال في الأقدس عن الصلاة: (قد فرض عليكم الصلاة من أول البلوغ أمراً من لدى الله ربكم، ورب آبائكم الأولين، من كان في نفسه ضعف من المرض أو الهرم، عفا الله عنه فضلاً من عنده، إنه لهو الغفور

(1) انظر: الحراب في صدر البهاء والباب: ص 255 ـ 270، وانظر: مفتاح باب الأبواب، ص 431 ـ 440، بتصرف واختصار.

(2) انظر: الحراب في صدر البهاء والباب، ص 99 ـ 103. وخفايا الطائفة البهائية، ص 127. والبهائية حقيقتها وأهدافها، ص 93 ـ 102،

الكريم. ومن لم يجد الماء يذكر خمس مرات (بسم الله الأطهر) ثم يشرع في العمل، هذا ما حكم به مولى العالمين.

وقد عفونا عنكم صلاة الآيات ـ أي: صلاتي الكسوف والخسوف ـ إذا ظهرت، أن اذكروا الله بالعظمة والاقتدار، إنه هو السميع البصير. وكتب عليكم الصلاة فرادى، قد رفع حكم الجماعة، إلا في صلاة الميت، إنه لهو الآمر الحكيم)[1].

وحدد البهاء قبلة البهائيين في (الأقدس) بقوله: (إذا أردتم الصلاة ولوا وجوهكم شطري الأقدس، المقام المقدس ـ أي: عكا[2] ـ الذي جعله الله مطاف الملأ الأعلى، ومقبل أهل مدائن البقاء، ومصدر الأمر لمن في الأرضين والسموات..)[3].

وفرض الحج على الرجال دون النساء، ولهم ثلاث مزارات يقدسونها ويحجون إليها:

الأول: في شيراز، وهو المكان الذي ولد فيه الباب. والثاني: في بغداد، وهو المكان الذي جهر فيه البهاء بدعوته. والمكان الثالث: في عكا، حيث استقر به المقام، ودفن بعد هلاكه.

يقول في (الأقدس): (وقد حكم الله لمن استطاع منكم حج البيت ـ أي مكان إقامته ومدفنه فيها بعد ـ دون النساء، عفا الله عنهن رحمة من عنده، إنه لهو المعطي الوهاب)[4].

وجعل البهاء الصيام تسعة عشر يوماً في شهر العلاء، ويكون عيد الفطر عندهم موافقاً: لما يسمى بـ (عيد النيروز)، ويوافق كذلك ما يسميه العالم اليوم:

---

(1) انظر: الحراب في صدر البهاء والباب: ص 272.

(2) مدينة ساحلية من مدن فلسطين المحتلة، فتحت في حدود سنة (15هـ ـ 636م) على يد عمرو ابن العاص ومعاوية بن أبي سفيان ـ رضي الله عنهما ـ. انظر: بلدانية فلسطين المحتلة، ص 229 وما بعدها.

(3) انظر: الحراب في صدر البهاء والباب، ص 271.

(4) انظر المرجع السابق، ص 272.

[عيد الأم الموافق ليوم (21/ 3) من كل عام ميلادي]. قال في الأقدس: (ياقلم الأعلى، قل يا ملأ الإنشاء: قد كتبنا عليكم الصيام أياماً معدودات، وجعلنا النيروز عيداً لكم بعد إكمالها)[1].

أما حكم الزكاة عندهم: فقد بينه البهاء في (الأقدس) فقال: (والذي يملك مئة مثقال من الذهب، فتسعة عشر مثقالاً لله فاطر الأرض والسماء، إياكم يا قوم أن تمنعوا أنفسكم عن هذا الفضل العظيم ـ هذه هي الإتاوة التي يتقاضاها الميرزا عباس وخلفاؤه من بعده من أتباعهم ـ قد أمرناكم بهذا بعد إذ كنا أغنياء عنكم وعن كل من في السموات والأرضين)[2].

وحرمت البهائية على أتباعها الجهاد، ولم يوجدها من أوجدها إلا لذلك، وفرضت على أتباعها الدعوة إلى السلام، وعدم اللجوء إلى الحرب والقتال، بأية صورة من الصور.

وأكتفي بما أوردته من أحكام شريعة البهاء، وهي غيض من فيض، لا يتسع لها مثل هذا البحث.

(1) مفتاح باب الأبواب، ص 391. والحراب في صدر البهاء والباب، ص 276.

(2) انظر: الحراب في صدر البهاء والباب: ص 278.

الفصل الثاني
معنى التأويل، وشروط التأويل الصحيح المقبول، وسمات التأويل الباطني الفاسد

من المقرر لدى أهل العلم: أن الأصل هو إبقاء النصوص على ظواهرها، لتدل على معانيها التي وضعت لها في اللغة، ولكن تأويلها، يصرفها عن معناها الحقيقي إلى معناها المجازي، أو الكنائي، لا يخالف فيه عالم له دراية بالكتاب والسنة، بشرط أن لا يحدث ذلك إلا بدليل، أو بقرينة توجب صرفه عن معناه الأصلي، وإلا بطلت الثقة باللغة، ودلالاتها، ـ وإن كان عدم التأويل أولى من التأويل ـ، فإذا وجد الدليل أو القرينة، جاز لنا صرف اللفظ عن ظاهره الصريح إلى معنى يحتمله اللفظ، وتدل عليه دلالات اللغة، ومن الحقيقة إلى المجاز، وإلا فلا. فالتأويل إذن مقبول إذا دل عليه دليل صحيح من اللغة، أو من الشرع، وإلا كان مردوداً على قائله، ولا اعتبار له.

المبحث الأول: معنى التأويل في اللغة، ونصوص الكتاب والسنة، والاصطلاح

المطلب الأول:

معنى التأويل في اللغة: ـ تدور مادة التأويل في اللغة على عدة معان، منها:

1 ـ الرجوع، والعود، والمآل، والعاقبة، والمصير: نقل الأزهري (ت 370هـ) عن ثعلب (ت 291هـ)، عن ابن الأعرابي (ت 230هـ) قوله: (الأول: هو الرجوع..)[1] وقال ابن فارس (ت 395هـ): (قال يعقوب (ت 244هـ): أول الحكم إلى أهله: أي: أرجعه ورده إليهم. قال الأعشى:

---

(1) الأزهري: أبو منصور محمد بن أحمد، ج 15/ ص 437.

أؤول الحكـــــم إلى أهلـــــه لـيس قـضائي بـالهوى الجـائر[1]

وآل جسم الرجل: إذا نحف: أي: يرجع إلى تلك الحالة)[2]. وقد جمع ابـن منظور (ت 711هـ) كل ما يتصل بمادة (أول) ومشتقاتها، وما استعملت فيه من معاني، فمن ذلك قوله: [ألت عن الشي: ارتددت عنـه، والأول: الرجـوع. وآل الشيء يؤول أولاً ومآلاً: رجع. وقال أبو عبيدة (ت 209هـ): التأويـل: المرجـع والمصير. وأول الكلام: دبره، وقدره][3].

2 ـ التفسير، والتدبر، والبيان: قـال ابـن جريـر الطـبري (ت 310هــ): (وأما معنى التأويل في كلام العرب فإنه: التفسير، والمرجع، والمـصير)[4]. وقـال الأزهري (ت 370هـ): [وسئل أبو العباس ثعلب، أحمد بن يحيى (ت 291هـ) عن التأويـل، فقـال: التأويـل والتفسير بمعنـى واحـد. وقـال الليـث: التـأول والتأويل: تفسير الكلام الذي تختلف معانيه][5].

وقال ابن فارس (ت 395هـ): (معاني ألفاظ العبارات التي يعبر بها عـن الأشـياء مرجعهـا إلى ثلاثـة، وهـي: المعنـى، والتفـسير والتأويـل، وهـي وإن اختلفت، فإن المقاصد بها متقاربة)[6]. وقال الجوهري (ت 400هــ): (التأويـل:

(1) ديوان الأعشى الكبير: تحقيق وتعليق د. محمد محمد حسين، القصيدة رقم 13.

(2) ابن فارس: معجم مقاييس اللغة، ج 1/ ص 159. ويعقوب هو: أبو يوسف بن السكيت. انظر: السيوطي: بغية الوعاة، ج 2/ ص 349.

(3) ابن منظور: لسان العرب، مادة أول، ج 13/ ص 32 ـ 33.

(4) الطبري، محمد بن جرير، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ج 3/ ص 184.

(5) الأزهـري: تهـذيب اللغـة: ج 15/ ص 485. والـسيوطي: بغيـة الوعـاة في طبقـات اللغـويين والنحاة، ج 1/ ص 396.

(6) أحمد بن فارس: الصاحبي في فقه اللغة، ص 162 ـ 163.

تفسير ما يؤول إليه الشيء)[1]. وقال ابن منظور (ت 711هـ): (وأوله وتأوله ـ أي الكلام ـ: فسره)[2].

ومما سلف يمكننا اختصار معاني التأويل في اللغة في معنيين هما: المرجع والعاقبة، والتفسير والبيان.

المطلب الثاني: الاستعمال القرآني لكلمة التأويل

وردت كلمة (تأويل) سبع عشرة مرة في عدة سور قرآنية كريمة، وسألتزم في ذكرها حسب ترتيب السور في القرآن الكريم كما يلي:

أ ـ قال تعالى في سورة آل عمران: ﴿ هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَـٰبَ مِنْهُ ءَايَـٰتٌ مُّحْكَمَـٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَـٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَـٰبِهَـٰتٌ ۖ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَـٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ ۗ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَـٰبِ ﴾[3]. ففي هذه الآية نجد أنه سبحانه قد ذكر المتشابه في مقابلة المحكم، وجعل ابتغاءهم الفتنة والتأويل، خاصاً بالمتشابه[4]. دون المحكم[5]، [وعلى هذا يمكننا أن نفهم أن المراد من المحكم من الآيات هو: ما لا يمكن التلاعب بفهمه على غير ما يراد منه لأن معناه لا يحتمل التوجيه حسب الأهواء وذلك كقوله تعالى: ﴿وَقَالَ ٱللَّهُ لَا تَتَّخِذُوٓا۟ إِلَـٰهَيْنِ ٱثْنَيْنِ ۖ إِنَّمَا هُوَ إِلَـٰهٌ وَٰحِدٌ ﴾[6]. كما يمكننا أن نفهم المراد

---

(1) الصحاح: للجوهري، ج 4/ ص 1627.

(2) ابن منظور: لسان العرب، ج 13/ ص 33.

(3) سورة آل عمران: آية / 7.

(4) المتشابه هو: ما خفي بنفس اللفظ، وانقطع رجاء معرفة المراد منه لمن اشتبه عليه.
انظر: د. وهبة الزحيلي: أصول الفقه الإسلامي، ج 1/ ص 342.

(5) المحكم: هو اللفظ الذي دل بصيغته على معناه دلالة واضحة، لا تحتمل تأويلاً، ولا تخصيصاً، ولا نسخاً، في حال حياة النبي (ﷺ)، ولا بعد وفاته بالأولى. انظر: د. وهبة الزحيلي: أصول الفقه الإسلامي، ج 1/ ص 323.

(6) سورة النحل: آية / 51.

بالمتشابه من الآيات هو: ما له أفراد من المعاني يشبه بعضها بعضاً، ويحتملها ظاهره، وذلك هو الذي يجعلهم يتوجهون إليه ليؤولوه ابتغاء الإفساد لعقائد الناس، وهذا كقوله تعالى: ﴿وَكَلِمَتُهُۥٓ أَلْقَىٰهَآ إِلَىٰ مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِّنْهُ﴾[1]. فإن أهل الزيغ من الكفار يأخذونه على ظاهره، دون الرجوع إلى الأصول المحكمة في القرآن، التي تبين حقيقة المراد منه، فيقولون: الله روح، والمسيح روح منه، فهو من جنسه، وجنسه لا يتبعض، فهو هو، أي: فعيسى هو الله، ولا يرجعون إلى الأصل المحكم الذي يبطل مثل هذا التأويل، وهو قوله تعالى: ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ﴾[2]. ومعلوم أن عيسى ابن مريم ـ عليه السلام ـ مولود، فكيف يكون هو الله..؟ فيكون التأويل في هذا الآية بمعنى: إرجاع المتشابه إلى معنى يحتمله ظاهره، وهنا يختلف أهل الحق عن أهل الزيغ، فأهل الزيغ يرجعونه إلى المعنى الذي ينطبق على أهوائهم وتقاليدهم، ويزعمون أنه حقيقته، وأهل الحق يرجعونه إلى المعنى الذي يتفق مع المحكمات من الكتاب، لأنها الأصل الذي يرجع إليه عند الاشتباه، كما قال تعالى ﴿هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ﴾ ولا يأخذون في الآية بمعنى إلا إذا قام عليه الدليل الصحيح][3]. قال ابن كثير: (وابتغاء تأويله: أي: تحريفه. وعن مقاتل، والسدي: يبتغون أن يعلموا ما سيكون، وما عواقب الأشياء. وقال عند تفسير قوله سبحانه: (وما يعلم تأويله إلا الله): ومن العلماء من فصل في هذا المقام فقال: التأويل يطلق ويراد به معنيان: أحدهما: التأويل بمعنى معرفة حقيقة الشيء، وما يؤول أمره إليه.

والمعنى الآخر: هو التفسير والبيان، والتعبير عن الشيء)[4]. فإذا كان التأويل بمعنى بيان المرجع والعاقبة، ورد النص إلى صورته المادية الخارجية،

---

(1) سورة النساء: آية / 171.

(2) سورة الإخلاص: آية / 3.

(3) محمد الزفزاف: التعريف بالقرآن والحديث ص 159 ـ 160.

(4) ابن كثير: تفسير القرآن العظيم: ج 1/ ص 345.

وتحديد ما تـؤول إليـه حقـائق الآيـات مـن الكيفيـات، والزمـان، والتفاصـيل العملية، فهذا خاص بالله تعالى، ولا يعلمه الراسـخون في العلـم، ولا يـدركون حقيقته، ومآله، وعاقبته، ويسلمون بعجزهم عـن ذلـك، ويعلنـون إيمانهـم بـه، ويقولون: ﴿ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا﴾[1]. فتكون الواو: استئنافية، ويكون الوقـوف على لفظ الجلالة (الله) واجباً. أما الذين في قلوبهم زيغ فإنهم يتبعون هذا المتشابه بهدف تأويله، وإثارة الفتنة، والشبهات، فضلوا وأضلوا. وعندما نحمل التأويل على هذا المعنى، فإننا نجده يتفق مع معنى التأويـل المـذكور في الـسور الأخـرى وهو: رد الأشـياء إلى حقائقهـا الماديـة، وإرجـاع الأمـور إلى صـورتها العمليـة، وتحديد العاقبة، والنهاية الواقعية للأخبار والوعود، وبيان ما تـؤول إليـه فعـلاً، وتستقر عليه واقعاً.

وإذا كـان التأويـل بمعنـى التفـسير والبيـان: فالراسـخون في العلـم يعلمون المتشابه، فرسوخهم في العلم وتمكـنهم منـه أوجـد عنـدهم ملكـة في تفـسير القـرآن وتأويلـه، ففهمـوا آياتـه المحكـمات، وأحـسنوا تأويـل آياتـه المتـشابهات، بإرجاعهـا إلى أمهـا مـن الآيـات المحكـمات، وبـذلك أحـسنوا استخراج دلالاتها، ومعرفة معانيها وحقائقهـا. وعـلى هـذا المعنـى للتأويـل: تكـون الـواو في قولـه (والراسـخون) حـرف عطـف، ويكـون الوقـف عـلى (العلم). وتكون جملة (يقولون آمنا به كل من عند ربنـا) جملـة حاليـة. وممـن ذهب إلى هذا المعنى للتأويل واعتبر نفسه ممن يعلم تأويل المتشابه: ابن عبـاس ـ رضي الله عنهما ـ فقال: [أنا ممن يعلم تأويلـه. وقـال مجاهـد: (والراسـخون في العلم) يعلمون تأويله، ويقولون آمنا به. وقال محمد بن جعفر بـن الـزبير: والراسخون في العلم يقولون آمنا به، ثم ردوا تأويل المتشابه على ما عرفوا من تأويل الآيات المحكمة التي لا تأويـل لأحـد فيهـا إلا تأويـل واحـد، فاتـسق

(1) سورة آل عمران: آية / 7.

بقولهم الكتاب، وصدق بعضه بعضاً، فنفذت بـه الحجـة، وظهـر بـه العـذر، وانزاح به الباطل، ودفع به الكفر][1]. وهـذا القـول لا يتعـارض مـع المعنـى اللغوي للتأويل، بل يتفق معه، فالتأويل ـ كما ذكرنا ـ هو: رد الشيء إلى غايته، وإرجاعه إلى حقيقته، وتحديد عاقبته ومآله. والراسخون في العلم عندما قاموا برد المتشابه إلى المحكم، أزالوا الاشتباه فيه، فهذا الفعـل مـنهم رد للـشيء إلى غايته، وإعادة الكلام إلى أصله، وحمله على مرجعه وأساسه.

ب ـ قال تعالى في سورة النساء: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۚ ذَٰلِكَ خَيۡرٞ وَأَحۡسَنُ تَأۡوِيلًا﴾[2].

قال ابن جرير الطبري: (أحسن تأويلاً، أي: جـزاء. وقـال قتـادة: أحـسن ثوابـاً وخير عاقبة)[3]. فالتأويل هنا: هو تأويل فعلهم الذي هو رد ما تنازعوا فيه إلى الكتاب والسنة. وليس التأويل هنـا بمعنـى التفـسير، أو صرف اللفـظ عـن ظاهره إلى معنى آخر.

ت ـ قال تعالى في سورة الأعـراف: ﴿هَلۡ يَنظُرُونَ إِلَّا تَأۡوِيلَهُۥۚ يَوۡمَ يَأۡتِي تَأۡوِيلُهُۥ يَقُولُ ٱلَّذِينَ نَسُوهُ مِن قَبۡلُ قَدۡ جَآءَتۡ رُسُلُ رَبِّنَا بِٱلۡحَقِّ﴾[4]، وبالنظر إلى معنى التأويل هنـا، نجـد أن المراد به هو الحوادث التي تقع مطابقة لما أخبر به الكتاب، أي: هل ينتظـرون إلا تحقق مـا أخـبر بـه القـرآن مـن بعـث، وحـساب، وثـواب، وعقـاب في الآخرة..؟ قال الربيع: (لا يزال يجيء من تأويله أمر حتى يأتي يوم الحـساب، حتى يدخل أهل الجنة الجنة، وأهل النار النار)[5].

---

(1) الطبري: جامع البيان: ج 3 / ص 122 ـ 123.

(2) سورة النساء: آية / 59.

(3) الطبري: جامع البيان، ج 6/ ص 205.

(4) سورة الأعراف: آية / 53.

(5) ابن كثير: تفسير القرآن العظيم، ج 3/ ص 177.

ث ـ قال تعالى في سورة يونس: ﴿بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعِلْمِهِ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الظَّالِمِينَ﴾[1]. قال الإمام الطبري: (ما بهؤلاء المشركين يا محمد تكذيبك، ولكن بهم التكذيب بما لم يحيطوا بعلمه، مما أنزل الله عليك من هذا القرآن، من وعيدهم على كفرهم، ولما يأتهم بعد ما يؤول إليه ذلك الوعيد الذي توعدهم الله به في القرآن)[2]. فالمراد بالتأويل هنا: وقوع ما أخبر به القرآن، وهو الأثر الخارجي، والمدلول الواقعي بوعيد هؤلاء.

ج ـ ووردت كلمة التأويل في ثمانية مواضع من سورة يوسف ـ عليه السلام ـ وهي الآيات (6، 21، 36، 37، 44، 45، 100، 101). والتأويل في الآيات السابقة كلها يقصد به تعبير الرؤيا، أي: ما تؤول إليه[3].

ح ـ قال تعالى في سورة الإسراء: ﴿وَأَوْفُوا الْكَيْلَ إِذَا كِلْتُمْ وَزِنُوا بِالْقِسْطَاسِ الْمُسْتَقِيمِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾[4]. قال الطبري: (فسر مجاهد، وقتادة، كلمة التأويل هنا: بالمآل، والمرجع، والعاقبة، والثواب)[5].

خ ـ ووردت كلمة التأويل في آيتين من سورة الكهف، وهما: قوله تعالى: ﴿بِتَأْوِيلِ مَا لَمْ تَسْتَطِع عَّلَيْهِ صَبْرًا﴾[6]. وقوله: ﴿ذَلِكَ تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْطِع عَّلَيْهِ صَبْرًا﴾[7]. والمراد بالتأويل هنا ـ وهو ضرب من تأويل الأفعال لا الأقوال ـ هو: (إرجاع الأفعال التي فعلها العبد الصالح وأنكرها موسى ـ عليه السلام ـ، من خرق السفينة، وقتل الغلام، وإقامة الجدار، إلى ما تؤول إليه من الخير في المستقبل،

(1) سورة يونس: آية / 39.
(2) الطبري: جامع البيان، ج 15/ ص 93.
(3) محمد رشيد رضا: تفسير المنار، ج 3/ ص 173.
(4) سورة الإسراء: آية / 35.
(5) الطبري: جامع البيان، ج 15/ ص 85.
(6) سورة الكهف: آية / 78.
(7) سورة الكهف: آية / 82.

وهو دفع ظلم الملك لأصحاب السفينة، وإفساد الغلام لأبويه، وحفظ الكنز لأصحاب الجدار)[1].

المطلب الثالث: كلمة التأويل في أحاديث الرسول(ﷺ):

وردت كلمة التأويل في حديث رسول الله (ﷺ) بمعنى: تعبير الرؤيا والمآل الذي تؤول إليه، وبمعنى التفسير، وبمعنى العاقبة والمصير.

أ ـ فمن الأحاديث التي وردت فيها كلمة التأويل بمعنى الرؤيا: قال أنس بن مالك ـ رضي الله عنه ـ قال رسول الله (ﷺ): (رأيت ذات ليلة فيما يرى النائم، كأنا في دار عقبة بن رافع، فأتينا برطب من رطب ابن طاب، فأولتها: بالرفعة لنا في الدنيا، والعاقبة في الآخرة، وأن ديننا قد طاب)[2].

وعن عبدالله بن عمر ـ رضي الله عنهما ـ عن رسول الله (ﷺ) قال: (بينما أنا نائم إذ رأيت قدحاً أتيت به فيه لبن، فشربت منه، حتى إني لأرى الري يجري في أظفاري ثم أعطيت فضلي عمر بن الخطاب) قالوا: فما أولت ذلك يا رسول الله..؟ قال: (العلم)[3].

فالتأويل الواقعي لشربه ـ عليه السلام ـ اللبن في الرؤيا، وارتواؤه منه، هو: تمكنه من العلم، ورسوخه فيه. وتأويل إعطائه ما تبقى منه لعمر ـ رضي الله عنه ـ هو: تمكن عمر من العلم، ورسوخه فيه كذلك وقد تحقق ذلك في عمر ـ رضي الله عنه ـ.

ب ـ ومن الأحاديث التي وردت فيها كلمة التأويل بمعنى التفسير والبيان: دعاء الرسول (ﷺ) لابن عباس بتعلم التأويل، وقد ورد هذا الدعاء في روايات عديدة، بينها تفاوت في ألفاظها. ففي البخاري: أن الرسول (ﷺ) ضم

(1) محمد الزفزاف: التعريف بالقرآن والحديث، ص 162.

(2) الإمام مسلم: صحيح مسلم: كتاب الرؤيا، باب رؤيا النبي ـ ﷺ ـ، حديث رقم: (2270).

(3) الإمام مسلم: صحيح مسلم: حديث رقم (2391).

ابن عباس إلى صدره وقال: (اللهم علمه الكتاب)[1] وفي رواية أخرى: (اللهم علمه الحكمة)[2]. وفي رواية مسلم: (اللهم علمه الحكمة)[3]. وروى الإمام أحمد عن ابن عباس - رضي الله عنهما - قال: إن رسول الله (ﷺ) وضع يده على كتفي أو منكبي، ثم قال: (اللهم فقهه في الدين، وعلمه التأويل)[4]. ومعلوم أن دعاء الرسول (ﷺ) مجاب، ولذلك منَّ الله على ابن عباس بالفقه في الدين، وعلم التأويل، فصار بحق ترجمان القرآن. والمراد بالتأويل هنا: التفسير والبيان، ولا يجوز القول بأنه يعلم حقائق تأويل القرآن الخارجية، لأن ذلك من الغيوب التي استأثر الله بعلمها.

ت - ومن الأحاديث التي وردت فيها كلمة التأويل بمعنى: المرجع، والعاقبة، والمصير: ما رواه سعد بن أبي وقاص - رضي الله عنه - عن النبي (ﷺ) أنه سئل عن معنى قوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ ٱلْقَادِرُ عَلَىٰٓ أَن يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَابًا مِّن فَوْقِكُمْ أَوْ مِن تَحْتِ أَرْجُلِكُمْ أَوْ يَلْبِسَكُمْ شِيَعًا وَيُذِيقَ بَعْضَكُم بَأْسَ بَعْضٍ ۗ ٱنظُرْ كَيْفَ نُصَرِّفُ ٱلْءَايَٰتِ لَعَلَّهُمْ يَفْقَهُونَ﴾[5]. فقال: (إنها كائنة ولم يأت تأويلها بعد)[6]. أي: لم يحدث مدلولها العملي والواقعي، الذي هو عين تأويلها، والذي هو مصير المخاطبين، وعاقبة أمرهم.

المطلب الرابع: التأويل في عهدي الصحابة والتابعين

لم يكن التأويل وقفاً على عصر دون عصر، فقد وجد منذ عصر الصحابة - رضوان الله عليهم -، وكان ذائعاً شائعاً بينهم قال الآمدي (631هـ): (وإذا عرفت معنى التأويل، فهو مقبول معمول به إذا تحقق

---

(1) الإمام البخاري: صحيح البخاري، حديث رقم: 75.

(2) الإمام البخاري: صحيح البخاري، حديث رقم: 3756.

(3) الإمام مسلم: حديث رقم: 2477.

(4) الإمام أحمد: مسند الإمام، ج 4/ ص 255، حديث رقم (2397).

(5) سورة الأنعام: آية/ 65.

(6) أخرجه الإمام أحمد: مسند ابن حنبل، ج 3/ ص 83. وانظر تفسير ابن كثير ج 2/ ص 120.

بشروطه، ولم يزل علماء الأمصار في كل عصر من عهد الصحابة إلى زمننا، عاملين به من غير نكير)[1]. ويدلنا على ذلك اجتهادات ابن عباس، وابن مسعود، وغيرهما من أعلام الصحابة[2] بالإضافة إلى الآثار المروية عن كبار الصحابة التي تحذر من شطط التأويل. من ذلك: ما رواه عمرو بن دينار قال: قال عمر بن الخطاب ـ رضي الله عنه ـ: (إني أخاف عليكم رجلين: رجل يتأول القرآن على غير تأويله، ورجل ينافس أخاه على الملك)[3]. وعن عبد العزيز بن أبي حازم، عن أبيه، أن عمر بن الخطاب، قال: (ما أخاف على هذه الأمة من مؤمن ينهاه إيمانه، ولا من فاسق بيِّن فسقه، ولكني أخاف عليها رجلاً قد قرأ القرآن حتى أذلقه بلسانه، ثم تأوله على غير تأويله)[4]. كما كان أهل الرأي والعلم بالمرصاد للمؤولين الذين لا يريدون وجه الحق في تأويلاتهم، وغير المستندة إلى أدلة الشرع، أو مخالفة لحكمة التشريع، أو الناتجة عن خطأ في الفهم، كفعل أبي بكر ـ رضي الله عنه ـ بالمرتدين، الذين أولوا آية الزكاة على غير وجهها[5]، وكما فعل عمر بن الخطاب ـ رضي الله عنه ـ بقدامة ابن مظعون[6]، وصبيغ بن عسل التميمي[7]، وأمثالهم.

---

(1) الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام، ج 3/ ص 75.

(2) د. عبد الحميد أبو المكارم: الدلالات اللفظية عند الأصوليين ص 238 ـ 239. وانظر: القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ج 3/ ص 174 ـ 175، والبخاري: صحيح البخاري، كتاب الطلاق، ج 2/ ص 73.

(3) ابن عبد البر: جامع بيان العلم، ج 2/ ص 237،

(4) المرجع السابق، ج 2/ ص 238.

(5) انظر: ابن حجر: فتح الباري، ج 12/ ص 233. والبغوي: شرح السنة، ج 5/ ص 472، 482.

(6) انظر: الذهبي: التفسير والمفسرون، ج 1 / ص 60. والسيوطي: الدر المنثور، ج 5 / ص 5، وابن كثير: تفسير القرآن العظيم: ج 5 / ص 475. والطبري: تاريخ الأمم والملوك: ج 2 / ص 96 ـ 97.

(7) السيوطي: الدر المنثور، ج 2 / ص 7.

ولم يقف التأويل عند عصر الصحابة، بل تعداهم إلى عصر التابعين[1]، فهو منهج من مناهج الاجتهاد بالرأي، أو كما يقول الإمام أبو زهرة: (باب من أبواب الاستنباط العقلي)[2]. نتيجة لكل ما سبق يمكننا أن نقول: لقد عرف الصحابة والتابعون، معنيين للتأويل:

الأول: المآل والعاقبة، وهو ما نجده مكرراً في آيات القرآن الكريم.

والثاني: بمعنى التفسير، والبيان، وهو ما دعا به الرسول (ﷺ) لابن عباس ـ رضي الله عنهما ـ وظل هذان المعنيان معروفين للسلف إلى أن ظهرت الفرق الإسلامية المختلفة منذ عهد الخليفة الراشد: عثمان بن عفان ـ رضي الله عنه وأرضاه ـ فكان للتأويل اصطلاح آخر، انتشر ببطء في الفكر الإسلامي، وتلون بلون كل فريق ومذهب، وأخذ يشكل معارضة هادئة للإسلام، معتمداً على الآيات بتحريف دلالاتها، أمام استحالة التغيير للنص المحفوظ. وكانت محاولات هؤلاء على قلتها، تعتبر البدايات الأولى للتأويل السبئي الباطني الفاسد وليس أدل على ذلك من قول قتادة (ت 117هـ) ـ عند قراءته لقوله تعالى: ﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ ... الآية﴾[3]: (إن لم يكونوا الحرورية ـ أي الخوارج ـ والسبئيين، فلا أدري من هم... إلى أن يقول: والله إن اليهودية لبدعة، وإن النصرانية لبدعة، وإن الحرورية لبدعة، وإن السبئية لبدعة، ما نزل بهن كتاب، ولا سنهن نبي)[4]. وقال الطبري (ت 310هـ) عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ ... الآية﴾[5]: (هذه الآية وإن كانت نزلت

---

(1) انظر: د. عبد الحكيم أبو المكارم: الدلالات اللفظية عند الأصوليين، ص 242 ـ 243، ود. فتحي الدريني: المناهج الأصولية، ص 181 ـ 183، وسليمان بن خلف الباجي: المنتقى، شرح موطأ الإمام مالك، ج 5 / ص 18.

(2) أبو زهرة: أصول الفقه، ص 128.

(3) سورة آل عمران: آية / 7.

(4) الطبري: جامع البيان، وبهامشه غرائب القرآن للنيسابوري، ج 3/ ص 119.

(5) سورة آل عمران: آية / 7.

فيمن ذكرنا أنها نزلت فيه من أهل الشرك، فإنه معني بها كل مبتدع في دين الله، كان من أهل النصرانية، أو اليهودية، أو المجوسية، أو كان سبئياً..)[1]. لقد وجد السبئيون الباطنيون ـ ومن نسج على منوالهم من العلمانيين المعاصرين ـ في التأويل متنفساً لتعاليمهم، يتجاوزون بها الحدود الظاهرة لمعاني الكلم، أو كما يقول البغدادي: (إن الباطنية احتالت لتأويل أحكام الشريعة على وجوه تؤدي إلى رفع الشريعة)[2]. فقام العلماء من مفسرين، ومحدثين، وفقهاء، وأصوليين، وغيرهم، بالتصدي لهم، وبينوا معنى التأويل، وأدلته، ومجالاته، وقاموا بوضع الضوابط والأصول، للتأويل الصحيح، لمنع المبتدعين من تحريف نصوص الآيات والخروج بها عن معانيها المرادة، وعن قواعد اللغة، ونصوص الشريعة. وهنا يجب أن نفرق بين تأويل مشروع يستخدمه المفسرون وغيرهم، بمعنى يقرب قليلاً أو كثيراً من معنى التفسير، للكشف عن المعنى وفهمه، حين يصرف المتأول اللفظ عن ظاهره، أو معناه الراجح إلى معنى آخر مرجوح بدليل صحيح، وبين تأويل مستكره، يحكمه الهوى، والهوس، والاعتقاد الفاسد، ويتعسف في فهم اللفظ، ويفسره على معنى بعينه، يطابق معتقده، وذلك كمن يصرف اللفظ القرآني عن ظاهره، أو معناه القريب الراجح إلى معنى بعيد مرجوح، اعتماداً على ما يظنه دليلاً وهو ليس كذلك، كما فعل الباطنيون وغيرهم في القديم، وذيولهم في الحديث.

المطلب الخامس: التأويل في الاصطلاح

صاحبت ظاهرة التأويل للنص الديني منذ أن نزلت أول كلمات الله على رسول الله (ﷺ) وحاول المسلمون تفهم القرآن، واستنباط الأحكام منه، إلا أن الأعراض التي استوجبت الاشتغال به، لم تكن قد ظهرت بصورة تشكل ظاهرة، فلم يكن ثمة حاجة للتأويل ولا يعيب المشتغلين بالتأويل المنضبط بأدلة

(1) الطبري: جامع البيان، ج 3 / ص 121.

(2) البغدادي: الفرق بين الفرق، ص 175.

الشرع، الهادف لإبراز المعنى الصحيح المحتمل والمناسب للنص، عدم اشتغال الصحابة به، فهناك علوم كثيرة لم يشتغل بها الصحابة، مثل: علم أصول الفقه، واللغة، وغيرها، ولا يقال إن الاشتغال بهذه العلوم بدعة سيئة. وقد ورد في الحديث عن سيد الثقلين، أن ابن عباس - رضي الله عنهما - قدم له وضوءه فقال: من فعل هذا؟ فقلت: أنا يا رسول الله، فقال: (اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل)[1]. ففي هذا الدعاء من الرسول (ﷺ) لابن عباس - رضي الله عنهما - دليل إقراره - عليه السلام - للتأويل الصحيح. لقد كان التأويل الصحيح أداة لسبر أغوار النص الديني، واكتشاف طاقاته المعبرة، وعمل التأويل في بيئة المفسرين والفقهاء، على توسيع آفاق النص، حتى يستغرق متجدد أحداث الحياة، وعمل على التوفيق بين الآراء والنصوص التي تبدو متعارضة. واستغلال التأويل من قبل الفرق الضالة المنحرفة، الذين شوهوا الدلالات اللغوية، وصرفوا النصوص الدينية عن ظاهرها المراد، إلى معان باطنية غير مرادة في النص لمناصرة مذاهب فاسدة، ونحل باطلة، دفع المشتغلين بالنص الديني من مفسرين، ومحدثين، وفقهاء، وأصوليين، ومتكلمين، إلى استنباط تعريف للتأويل الصحيح، وبينوا أنواعه، ومجالاته، وضوابطه، ليتمكن المشتغلون بالنص الديني من التعرف على صحيح التأويل من فاسده، ومتى يكون التأويل، وكيف يكون، وليدركوا ما حرفه أصحاب المذاهب الضالة من آيات خرجوا بها عن معانيها المرادة، وقواعد اللغة، وأصول الشريعة، وما دسوه في كتب التفسير وسأعرض فيما يلي لبعض التعريفات الاصطلاحية للتأويل، مرتبة ترتيباً تاريخياً، منها:

1 - قال الفخر الرازي محمد بن عمر بن الحسين (ت 606): - (التأويل هو صرف اللفظ عن ظاهره إلى معناه المرجوح، مع قيام الدليل القاطع عن أن

---

(1) الإمام أحمد: المسند، ج 4 / ص 255.

ظاهره محال)[1]. ونلحظ عند الرازي دقة في التعريف، فالتأويل لا يلجأ إليه إلا إذا دعت الحاجة، واستحال قبول المعنى الظاهر.

2 ـ وقال ابن الحاجب ـ جمال الدين عثمان بن عمر المشهور بابن الحاجب (ت 646هـ):

(التأويل هو حمل الظاهر على المحتمل المرجوح، بدليل يصيره راجحاً)[2].

وهذا المعنى المحتمل الذي يؤول إليه اللفظ معنى مرجوح، لأنه خلاف المعنى الحقيقي الظاهر المتبادر، ومع ذلك فإن دليل التأويل الأقوى يصيِّر هذا المعنى المرجوح راجحاً، أي يغلب على ظن المجتهد أنه مراد الشارع، كما رجحه الدليل. والتعريف الاصطلاحي للتأويل، أصبح في عرف المتكلمين، والفقهاء، والمفسرين، هو الذي ينصرف إليه الذهن عند الإطلاق، وأصبح شائعاً ومتعارفاً عليه بين المتأخرين، ويبدو أن استعماله بهذا المعنى، استوجبته دواعي كثيرة، كان من أبرزها مواجهة التأويلات المنحرفة التي بدأت بالبروز في المجتمع الإسلامي في وقت مبكر، والتي كانت مستنداً لكثير من النزعات الطائفية والشعوبية، والفرق الضالة، وبعض الأعاجم، الذين تسربلوا بالإسلام، ولم يتجردوا من مواريثهم العقدية، وتركاتهم الثقافية، وأرادوا الكيد للإسلام من الداخل.

المبحث الثاني: شروط التأويل المقبول وأدلته، وسمات التأويل الفاسد المردود

قرر علماء الشريعة أن الأصل عدم التأويل، وأن التأويل خلاف الأصل، ولا يعدل عن الأصل إلى خلافه إلا بدليل. وعلى هدي من هذا الأصل، وحفاظاً على نصوص الشريعة من نزعات الهوى، وضعوا شروطاً للتأويل، ولم يعتبروا التأويل صحيحاً مقبولاً إلا بتوفر هذه الشروط، وإلا فهو تأويل فاسد مردود. ومن أهم هذه الشروط، ما يلي:

---

(1) الفخر الرازي: أساس التقديس، ص 222.

(2) القاضي عضد الملة والدين الإيجي: شرح مختصر المنتهى لابن الحاجب: ج 3 / ص 75.

أولاً: أن يكون المتأول ممن توفرت فيه شروط الاجتهاد، عالماً بأسباب التأويل ومجالاته، ملماً بمدلولات الألفاظ، ومقاصدها، عالماً بروح الشريعة الإسلامية وأدلتها، وله دراية بأسباب النزول، والناسخ والمنسوخ[1]. فإن فقد هذا الشرط في المؤول، لم يكن أهلاً للتأويل.

ثانياً: أن يكون المعنى الذي أول إليه اللفظ، من المعاني التي يحتملها اللفظ نفسه، وإنما يكون اللفظ قابلاً للمعنى الذي يصرف إليه، إذا كان بينه وبين اللفظ نسب من الوضع اللغوي، أو عرف الاستعمال أو عادة الشرع[2]، فقد جرت عادة الشرع على تخصيص العام[3] في كثير من نصوصه، مثل قصر الوجوب في كلمة (الناس) في قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ﴾[4] على المكلفين، دون الصبيان والمجانين. كذلك تقييد المطلق[5]، جرت به عادة الشرع، واللغة لا تأباه، فقد قام الدليل على تقييد (الوصية) المطلقة في قوله تعالى: ﴿مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ

---

(1) انظر: الشاطبي: الموافقات، ج 4 / ص 105 ـ 118. ود. محمد سلام مدكور: المدخل للفقه الإسلامي، ص 286 ـ 291.

(2) انظر: د. محمد أديب الصالح: تفسير النصوص، ج 1 / ص 381. والشوكاني: إرشاد الفحول، ص 177.

(3) العام: هو اللفظ الذي يستغرق جميع ما يصلح له من الأفراد، وتخصيص العام: هو قصر اللفظ على بعض أفراده، أو صرف العام عن عمومه. انظر: د. وهبة الزحيلي: أصول الفقه الإسلامي، ج 2 / ص 243، 254.

(4) سورة آل عمران: آية / 97.

(5) المطلق: هو اللفظ الخاص الذي يدل على فرد شائع أو أفراد على سبيل الشيوع، ولم يتقيد بصفة من الصفات، كقوله تعالى في آية الظهار ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ (سورة المجادلة: آية / 3) والرقبة واقعة على صفات متغايرة، من كفر، وإيمان، وذكورة، وأنوثة، وصغر، وكبر. أما المقيد: فهو اللفظ الواقع على صفات قيد ببعضها، كقوله تعالى في كفارة القتل ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ﴾ (سورة النساء: آية/ 92)، فاسم الرقبة: واقع على المؤمنة والكافرة، فلما قيدها هنا بالإيمان، كان مقيداً من هذا الوجه. انظر د. وهبة الزحيلي: أصول الفقه: ج 1 / ص 208 ـ 254.

دَيْنٍ ﴾[1] بالثلث في قوله (ﷺ) ـ لسعد بن أبي وقاص ـ رضي الله عنه ـ: (الثلث والثلث كثير، إنك إن تذر ورثتك أغنياء، خير من أن تذرهم عالة يتكففون الناس)[2]. فالعام إذا صرف عن العموم، وأريد به بعض أفراده بدليل، فهو تأويل صحيح، لأن العام يحتمل الخصوص، وحين يراد به بعض أفراده، فقد أول إلى معنى يحتمله[3]. والمطلق إذا صرف عن الشيوع، وحمل على المقيد بدليل فهو تأويل صحيح. أما إذا كان المعنى الذي صرف إليه اللفظ من المعاني التي لا يحتملها اللفظ نفسه، ولا يدل عليها وجه من وجوه الدلالة، فلا يكون التأويل صحيحاً مقبولاً. وعلى هذا فإن التأويل لا يدخل في النصوص الدالة على أحكام أساسية تعتبر من العقائد وقواعد الدين، ولا تتغير بتغير الزمن: كالإيمان بالله، وملائكته، وكتبه ورسله واليوم الآخر.

وكذلك النصوص الدالة على أحكام هي من أمهات الفضائل، وقواعد الأخلاق التي تقرها الفطر السليمة، ولا تستقيم حياة الأمم بدونها، كالوفاء بالعهد، والعدل، وأداء الأمانة، والمساواة أمام الشريعة، وصلة الأرحام، وبر الوالدين، والصدق، والنصوص التي تحرم أضدادها من: الكذب، والخيانة، وعقوق الوالدين، والنصوص التي اقترن بها ما يفيد التأبيد وغيرها من القواعد الأساسية، التي لا تحتمل تأويلاً ولا نسخاً، منذ أوحي بالنصوص التي تقررها[4].

ثالثاً: أن لا يتعارض التأويل مع نصوص قطعية الدلالة، لأن التأويل منهج من مناهج الاستدلال والاستنباط الاجتهادي الظني، والظني لا يقوى على معارضة القطعي، كتأويل القصص الوارد في القرآن الكريم، بصرفها عن

(1) سورة النساء: آية / 11.

(2) متفق عليه، انظر محمد بن إسماعيل الصنعاني: سبل السلام، ج 3 / ص 104.

(3) د. محمد أديب الصالح: تفسير النصوص، ج 1 / ص 381.

(4) د. محمد فتحي الدريني: المناهج الأصولية، ص 76 ـ 77، (بتصرف واختصار).

معانيها الظاهرة إلى معان أخرى يصيرها خيالية لا واقع لها، وهذا التأويل معارض لصريح الآيات القاطعة التي تدل على أن لها واقعاً تاريخياً[1].

رابعاً: أن يستند التأويل إلى دليل صحيح يدل على صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى غيره، وأن يكون هذا الدليل راجحاً على ظهور اللفظ في مدلوله، لأن الأصل هو العمل بالظاهر، إلا إذا قام دليل على أن المراد باللفظ هو المعنى الذي حمل عليه، فالعام مثلاً على عمومه، ولا يقصر على بعض أفراده إلا بدليل، والمطلق على إطلاقه، ولا يعدل عن إطلاقه الشائع إلى تقييده إلا بدليل يدل على إرادة هذا القيد، وظاهر الأمر الوجوب فيعمل به حتى يقوم الدليل على الندب أو الإرشاد أو غيرهما، والنهي ظاهره التحريم، فيعمل به حتى يدل الدليل على العدول عنه إلى الكراهة مثلاً[2]. ويشترط في الدليل أن يكون صحيحاً معتبراً شرعاً، يرشد إلى تحديد إرادة الشارع في النصوص المتعارضة. ويمكن إجمال الأدلة المعتبرة للتأويل الصحيح فيما يلي:

1 ـ نصوص الكتاب والسنة: من المعلوم أن نصوص الكتاب والسنة فيها المجمل والمبين، والعام والخاص والمطلق والمقيد، ونصوص الشرع يفسر بعضها بعضاً، ويجوز أن يفسر ظاهر آية بآية أخرى، أو بسنة رسول الله (ﷺ)، فالله سبحانه وتعالى يقول: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾[3]، فأطلق الذكر على السنة التي فيها بيان لمجمل القرآن، وتخصيص لعمومه، وتقييد لمطلقه، إلا أن بعض العلماء اشترطوا في الحديث الذي يخصص الكتاب، أو يبين مجمله، أو يقيد مطلقه، أن يكون متواتراً غير آحادي[4].

---

(1) انظر: د. محمد فتحي الدريني: المناهج الأصولية، ص 190.

(2) انظر: د. الزحيلي: أصول الفقه، ج 1 / ص 315، ود. محمد أديب صالح: تفسير النصوص، ج 1 / ص 382.

(3) سورة النحل: آية / 44.

(4) انظر: الآمدي: الإحكام، ج 2/ ص 32. وابن حزم الإحكام، ج 1/ ص 107، والسرخسي: أصول السرخسي، ج 1/ ص 321، والنووي: شرح النووي على صحيح مسلم، ج 1/ ص 20.

2 ـ الإجماع: يعتبر الإجماع من الأدلة المعتبرة في التأويل، وهـو دليـل مـن الأدلة المتفق عليها في إثبات الأحكام الشرعية، يقول ابن حزم: (ولا يحل لأحـد أن يحيل آية عن ظاهرها، ولا خبراً عن ظاهره، لأن الله تعـالى يقـول: ﴿ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ ﴾[1]، وقال تعالى ذاماً لقوم: ﴿يُحَرِّفُونَ ٱلْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِۦ ﴾[2]، ومن أحال نصاً عن ظاهره في اللغة بغير برهان من آخر، أو إجماع، فقـد ادعـى أن الـنص لا بيان فيه، وقد حرف كلام الله تعالى، ووحيه إلى نبيه (ﷺ) عن موضعه)[3].

(1) سورة الشعراء: آية / 195.

(2) سورة المائدة: آية / 13.

(3) علي بن حزم: النبذة الكافية في أحكام أصول الدين، ص 36.

الفصل الثالث
نماذج من تأويلات البهائية، وبيان بطلانها

بنت البهائية قواعد مبادئها ـ كغيرها من الفرق الباطنية الغالية ـ على التأويل الباطني، فقد أولوا (النبأ العظيم) في قوله تعالى: ﴿عَمَّ يَتَسَآءَلُونَ ۝١ عَنِ ٱلنَّبَإِ ٱلْعَظِيمِ ۝٢ ٱلَّذِى هُمْ فِيهِ مُخْتَلِفُونَ﴾[1]. بأنه: ظهور البهاء، ودعوته التي سيختلف فيها الناس[2].

بينما تؤولها طائفة الإسماعيلية تأويلاً مغايراً، فقال الداعي الإسماعيلي (جعفر بن منصور اليمن): (المراد بالنبأ العظيم: صاحب الزمان ـ الناطق السابع محمد بن إسماعيل بن جعفر الصادق ـ مستجاب أهل السموات والأرض إذا نزلت بهم نازلة، وهو القائم الحق الذي عنه الخلق المنكوس معرضون)[3].

وأوّلها (عبدالله بن سبأ) كذلك تأويلاً مغايراً فقال: بأنه علي بن أبي طالب ـ كرم الله وجهه ـ وقال أتباعه: (هو أمير المؤمنين علي، ما لله نبأ أعظم منه، وما لله آية أكبر منه)[4].

وهل كان مشركو مكة، والعرب الذين نزل فيهم القرآن، مختلفين في أمر علي ـ كرم الله وجهه ـ، وأمر البهاء، أم في أمر البعث والجزاء..؟ كما دلت على ذلك الآيات التالية من السورة..؟ ثم إن هذا التأويل المتناقض للفرق الباطنية المختلفة يدل على أن كل طائفة تؤول بما شاء لها الهوى، وحسب انحراف مزاجها أو اعتداله..! كما يدل على أن البهائية ليست إلا امتداداً للباطنية القدامى، الذين

---

(1) سورة النبأ: الآيات / 1 ـ 3.

(2) الحراب في صدر البهاء والباب: ص 55.

(3) كتاب الكشف: ص 31.

(4) الهداية الكبرى: ص 230.

لا يؤمنون بقرآن، ولا سنة، ولا دين، وإنما يتخذون من تأويل النصوص معاول لهدم الإسلام.

وأوّلوا الخروج في قوله تعالى: ﴿وَاسْتَمِعْ يَوْمَ يُنَادِ الْمُنَادِ مِن مَّكَانٍ قَرِيبٍ ﴿٤١﴾ يَوْمَ يَسْمَعُونَ الصَّيْحَةَ بِالْحَقِّ ذَلِكَ يَوْمُ الْخُرُوجِ﴾[1]. فقالوا: إن المراد بالخروج: خروج البهاء..![2].

والخروج كما جاء في أوائل السورة يعني: خروج الموتى من قبورهم للبعث والحساب، كما قال تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نُحْيِي وَنُمِيتُ وَإِلَيْنَا الْمَصِيرُ ﴿٤٣﴾ يَوْمَ تَشَقَّقُ الْأَرْضُ عَنْهُمْ سِرَاعًا ذَلِكَ حَشْرٌ عَلَيْنَا يَسِيرٌ﴾[3]. فيوم الخروج هو: يوم تشقق الأرض عنهم سراعاً، ليخرجوا من الأجداث كأنهم جراد منتشر[4].

وفي تأويله لآيات من سورة الانفطار[5] قال البهائي أحمد حمدي آل محمد: [﴿إِذَا السَّمَاءُ انفَطَرَتْ﴾: أي: سماء الأديان انشقت.

﴿وَإِذَا الْكَوَاكِبُ انتَثَرَتْ﴾: أي: رجال الدين لم يبق لهم أثر.

﴿وَإِذَا الْبِحَارُ فُجِّرَتْ﴾: أي: فتحت القنوات، وفجر بحر على بحر (أي: كقناة السويس التي وصلت بين البحرين، الأبيض المتوسط، والبحر الأحمر).

﴿وَإِذَا الْقُبُورُ بُعْثِرَتْ﴾: أي: فتحت قبور الآشوريين، والفراعنة، والكلدانيين، لأجل دراستها][6]. وهذا مخالف لتأويل البهاء نفسه، إذ قال في تأويلها: (إن المقصود هنا سماء الأديان التي ترتفع في كل ظهور، ثم تنشق وتنفطر في الظهور الذي يأتي بعده، أي: أنها تصير باطلة منسوخة)[7].

---

(1) سورة ق: الآيتان / 41ـ42.

(2) الحراب في صدر البهاء والباب، ص 56.

(3) سورة ق: الآيتان / 43ـ44.

(4) من محاذير التفسير: سوء التأويل: د. يوسف القرضاوي: مقال: مجلة إسلامية المعرفة.

(5) سورة الانفطار: الآيات / 1ـ4.

(6) التبيان والبرهان: ج 2 / ص 131.

(7) الإيقان: ص 31.

بينما أولها الداعي الإسماعيلي: أحمد حميد الدين الكرماني بقوله:

[﴿إِذَا ٱلسَّمَآءُ ٱنفَطَرَتۡ﴾: قالوا في التفسير: ــ أي أهل الظاهر ــ: انشقت، ونقول: ــ أي أهل الباطن ــ: تبطل أحكام الشرائع.

﴿وَإِذَا ٱلۡكَوَاكِبُ ٱنتَثَرَتۡ﴾: أي: تبطل مقامات الحدود في دين الله.

﴿وَإِذَا ٱلۡبِحَارُ فُجِّرَتۡ﴾: أي: تظهر السنن المتقدمة في الأديان، ويقام ذكر حدود الله في دينه، والتأويل في الشرائع.

﴿وَإِذَا ٱلۡقُبُورُ بُعۡثِرَتۡ﴾: أي: تظهر الحكم، والعلوم في العالم، وتكثر الخيرات.

﴿عَلِمَتۡ نَفۡسٞ مَّا قَدَّمَتۡ وَأَخَّرَتۡ﴾ علمت نفس ما قدمت وأخرت[1].

أي: إذا كان ذلك، وقام حكم الاعتقادات بالعقل، فحينئذٍ تعلم النفس ما فعلت من خير، وتحس بالضرر فيما فعلت، من تأخير الفضلاء..؟ وتقديم المفضولين][2].

ألا تعطي هذه التأويلات المتناقضة صورة واضحة لمنهج الباطنين المعوج في التلاعب بآيات القرآن الكريم حسب أهوائهم، وأغراضهم..؟ فليس لتأويلاتهم قواعد ثابتة، أو أصول راسخة، مع زعمهم أنهم يأخذون عن المعصوم، كما أنهم لم يلتزموا بقواعد التفسير أو التأويل التي اتفق عليها العلماء الثقات.

ثم إن الآيات السابقة لا تؤيد مدعاهم، فقد افتتحت السورة بتوقيت يوم الحساب بأشراط وعلامات، كاختلال نظام العوالم، ثم وعظت المشركين، ولفتت أنظارهم إلى ضرورة النظر في الأسباب التي حرفتهم عن التوحيد، وأبطلت دعاوى المشركين المنكرين للبعث، والجزاء، وخلصت إلى بيان جزاء الأعمال الصالحة بإيجاز، وأطنبت ببيان جزاء الأعمال الفاجرة، لأن مقام التهويل يقتضي الإطناب فيه، ثم آيسهم من أن يملك أحد لأحد نفعاً، أو ضراً، وأن

(1) سورة الانفطار: آية / 5.

(2) راحة العقل: ص 586.

الأمر يومئذٍ كله لله تعالى، فليس في السورة ما زعموه بتأويلاتهم الباطلة، التي لا سند لها سوى الهوى الآثم، والكذب على الحق، والافتراء على الله.

وانظر تأويل البهائية لآيات من سور التكوير[1]، إذ قال البهائي: أحمد حمدي آل محمد في تأويلها: [﴿إِذَا ٱلشَّمْسُ كُوِّرَتْ﴾: أي: ذهب ضوؤها.

﴿وَإِذَا ٱلنُّجُومُ ٱنكَدَرَتْ﴾: أي: أن الشريعة الإسلامية ذهب زمانها، واستبدلت بشريعة أخرى.

﴿وَإِذَا ٱلْجِبَالُ سُيِّرَتْ﴾: أي: ظهرت الدساتير الحديثة.

﴿وَإِذَا ٱلْعِشَارُ عُطِّلَتْ﴾: أي: استعيض عنها بالقطارات.

﴿وَإِذَا ٱلْبِحَارُ سُجِّرَتْ﴾: أي: أنشئت فيها البواخر.

﴿وَإِذَا ٱلنُّفُوسُ زُوِّجَتْ﴾: أي: اجتمع اليهود، والنصارى، والمجوس، على دين واحد، فامتزجوا، وهو دين الميرزا حسين الملقب بالبهاء.

﴿وَإِذَا ٱلْمَوْءُۥدَةُ سُئِلَتْ﴾: أي: وهي الجنين يسقط هذه الأيام فيموت، فيسأل عنه من قبل القوانين، لأنها تمنع الإجهاض.

﴿وَإِذَا ٱلصُّحُفُ نُشِرَتْ﴾: أي: كثرت الجرائد والمجلات.

﴿وَإِذَا ٱلسَّمَآءُ كُشِطَتْ﴾: أي: انقشعت الشريعة الإسلامية، ولم يعد أحد يستظل بها، وعطلت أحكامها.

﴿وَإِذَا ٱلْجَحِيمُ سُعِّرَتْ﴾: أي: لمن عارض الميرزا حسين، أي: البهاء.

﴿وَإِذَا ٱلْجَنَّةُ أُزْلِفَتْ﴾: أي: لأتباعه المؤمنين من البهائيين..!؟][2].

بينما أولها الداعي الإسماعيلي أحمد حميد الدين الكرماني بقوله:

[﴿إِذَا ٱلشَّمْسُ كُوِّرَتْ﴾: أي: ذهبت آثار شرائع الأنبياء، التي هي كالضوء من الشمس.

(1) سورة التكوير: الآيات / 1 ـ 13.

(2) التبيان والبرهان: ج 2 / ص 120 ـ 121.

﴿وَإِذَا ٱلنُّجُومُ ٱنكَدَرَتْ﴾: أي: تسقط مراتب الحدود حتى لا يبقى لها أثر.

﴿وَإِذَا ٱلْجِبَالُ سُيِّرَتْ﴾: أي: استخدم الجبارين في الأرض، فيكونون كلهم طائعين لصاحب القيامة.

﴿وَإِذَا ٱلْعِشَارُ عُطِّلَتْ﴾: أي: أبطل التعليم بإزالة الحدود من رتبهم.

﴿وَإِذَا ٱلْوُحُوشُ حُشِرَتْ﴾: أي: جمع من على وجه الأرض على الطاعة.

﴿وَإِذَا ٱلْبِحَارُ سُجِّرَتْ﴾: أي: أقيمت حدود ظاهر الشريعة، وأعيد ما كان محذوفاً منها من كلام المبتدعين والأبالسة..؟ ويكون ذلك في الوقت المعلوم.

﴿وَإِذَا ٱلنُّفُوسُ زُوِّجَتْ﴾: أي: وجمع كل إلى قرينه وشبيهه من المنافقين والمجرمين.

﴿وَإِذَا ٱلْمَوْءُۥدَةُ سُئِلَتْ ۝٨ بِأَيِّ ذَنۢبٍ قُتِلَتْ﴾: أي: وسئلوا بأي حجة أخر من أخر من حدود الله عن مراتبهم، وقدم عليهم غيرهم.

﴿وَإِذَا ٱلسَّمَآءُ كُشِطَتْ﴾: أي: محي ذكر أئمة الضلال من القلوب، بإبطال دورهم.

﴿وَإِذَا ٱلْجَحِيمُ سُعِّرَتْ﴾: أي: أقيمت آية وعيد الله للمعاندين لأمره من حجة صاحب القيامة.

﴿وَإِذَا ٱلْجَنَّةُ أُزْلِفَتْ﴾: أي: أقيمت موائد الله للمتقين في الدنيا والآخرة.

﴿عَلِمَتْ نَفْسٌ مَّآ أَحْضَرَتْ﴾[1]: أي: حينئذ تعلم الأنفس حقائق ما جاءت به الرسل، ويبقى الموحدون ما دامت السموات والأرض، ولا تزال تنحل عنهم على مضي الأيام، المعالم الدينية][2].

وفي الحقيقة لا نجد في هذا التأويل سوى سخافة وهذياناً، من ورائه نحل ضالة تحارب الإسلام، وتعمل جاهدة للتشويش على عقائد المسلمين، ثم إن

---

(1) سورة التكوير: آية / 14.

(2) راحة العقل: ص 587 ـ 588.

الآيات التي حملوها ما لا تحتمل، وأولوها على غير تأويلها لا تشهد لهم، فقد (ذكر فيها وقت قيام الساعة، وعلامات حضورها، والبعث، والحساب، والجزاء، وإثبات أن القرآن الذي أنذرهم بذلك وكذبوه، هو كتاب من عند الله، وتبرئة النبي (ﷺ) من بعض ما وصمه به المشركون، من أنه ينطق بكلام الجن، وذكر ذلك الوقت، والإطناب فيه، أسلوب من أساليب تحقيقه في النفوس، وتصديق من أخبر به)[1]. ويرى البهائيون أن قوله تعالى: ﴿ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ﴾[2]

(1) تفسير التحرير والتنوير، جزء عم: ص 181.

(2) سورة القيامة: آية / 19. وهذا شبيه بما فعله (بيان بن سمعان) زعيم فرقة البيانية، الذي زعم أنه المقصود في قوله تعالى ﴿هَٰذَا بَيَانٌ لِّلنَّاسِ﴾ (سورة آل عمران / 138)، فادعى الألوهية، وبما زعمته فرقة سبئية بائدة من أن في قرآن ابن مسعود: (إن علياً جمعه وقرأه) فحرفها النساخ إلى: (إن علينا جمعه وقرآنه)..؟

وشبيه كذلك بما زعمته فرقة السليمانية البائدة التي قالت بنبوة (سلمان الفارسي)، وتأولوا في ذلك قوله تعالى: ﴿وَسْئَلْ مَنْ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رُّسُلِنَا﴾ (سورة الزخرف / 45) فقالوا: المقصود بذلك (سلمان)، فقد كتبت (الميم) في المصحف ملصقة (بالنون بلا ألف) كما كتبت (لقمن) و(عثمن) بلا ألف..! (أي: أن (واسأل من) أصلها (وسلمن).. وكان آخر من زعم مثل ذلك هو البهائي (رشاد خليفة) فقال في نشرة صادرة عن مسجد توسان في أمريكا تحت عنوان (رسالة إلى العالم الجديد): (إن اسمي الأول (رشاد) ذكر في القرآن مرتين [انظر سورة غافر: الآيتان: 29، 38] واسمي الأخير هو (خليفة) ذكر مرتين [انظر سورة البقرة: آية / 30، وسورة صاد / 26] على أنني الإنسان الذي سيفسر هذا القانون الرياضي المعتمد على الرقم (19).... إلى أن يقول في نهايتها: كل هذه الحقائق في القرآن، حيث إنه أوحي به منذ 1400 سنة، لذلك فإن الله قد أعطى برهاناً حقيقياً ومادياً بأنه رسوله).. وكان ادعاؤه النبوة في شهر مايو سنة 1980م.. وكل هذا يدل على أن هدف الباطنيين واحد ونسيجهم غير مختلف. انظر: الزينة في الكلمات الإسلامية العربية: ص 306. والفصل في الملل والأهواء والنحل، ج 4 / ص 185. وانظر نص الرسالة في كتاب: مسيلمة في مسجد توسان: ص 238.

تصريح من جانب الحق بأن تأويله لا يظهر إلا عن طريق شخص يصطفيه الله للقيام بذلك، وهو الميرزا حسين علي (البهاء)[1]..

﴿وَإِذَا ٱلصُّحُفُ نُشِرَتْ﴾: أي: مساوئ المذاهب والاعتقادات.

بينما يستدل البابيون ـ سلف البهائيين ـ أن المقصود بالآية هو (البيان) كتاب الباب (علي محمد الشيرازي..؟).

وأول البهاء قوله تعالى ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ فِى ظُلَلٍ مِّنَ ٱلْغَمَامِ.. الآية﴾[2]. وقوله تعالى: ﴿فَٱرْتَقِبْ يَوْمَ تَأْتِى ٱلسَّمَآءُ بِدُخَانٍ مُّبِينٍ﴾[3]. فقال: (لم يدرك أكثر العلماء هذه الآيات، ولم يقفوا على المقصود من القيامة، ففسروها بقيامة موهومة من حيث لا يشعرون، والله الأحد شهيد بأنه لو كان لديهم شيء من البصيرة، لأدركوا من تلويح هاتين الآيتين جميع المطالب، التي هي عين المقصود)[4].

وأول قوله تعالى: ﴿وَنُفِخَ فِى ٱلصُّورِ ۚ ذَٰلِكَ يَوْمُ ٱلْوَعِيدِ ۝٢٠ وَجَآءَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَّعَهَا سَآئِقٌ وَشَهِيدٌ﴾[5]. فقال: (المقصود من الصور، هو: الصور المحمدي، والمقصود القيامة والمجيء: قيام الباب، ثم البهاء، ومجيئه بالأمر الإلهي..)[6].

فالصحابة الكرام، والتابعون لهم بإحسان، والمفسرون، والفقهاء، والعلماء، والمفكرون، كانوا محجوبين عن فهم هذه الآيات على وجهها إلى أن جاءهم هذا.. البهاء.

(1) الحجج البهية: ص 85. وانظر تركيز الدكتور فلاح الطويل على هذا المعنى ـ الذي ذهب إليه الجرفادقاني ـ في كتابه: عالمية القرآن والرمزية فيه، ص 9، 37، 154، وغيرها.

(2) سورة البقرة: آية / 210.

(3) سورة الدخان: آية / 10.

(4) الإيقان: ص 154.

(5) سورة ق (قاف): الآيتان: 20، 21.

(6) الإيقان: ص 161.

ثم إن هذه التأويلات البعيدة الغريبة، لا تدل عليها اللغة، ولا يشهد لها ظاهر الكلام، ولا سياقه كما تبين لنا تعارض وتناقض الفرق الباطنية في تأويل الشيء الواحد، وأن هذه الفرق اتخذت من التأويل الباطني الفاسد خطة منهجية في حربها على الإسلام، ومعولاً قوياً تهدم به ـ حسب اعتقادها ـ ما ظنت أنها قادرة على هدمه. وقد اعتمدوا في تأويلاتهم على الظن والوهم، (وميدان الظن واسع، وحكم الوهم غالب، فتعارضت الظنون وكثرت الأوهام)(1).

وأول البهائي أحمد حمدي: الشجرة المباركة في قوله تعالى: ﴿يُوقَدُ مِن شَجَرَةٍ مُّبَٰرَكَةٍ﴾(2) بأنها: [الميرزا حسين علي، الملقب بالبهاء.

وأول قوله تعالى: ﴿يُثَبِّتُ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ بِٱلْقَوْلِ ٱلثَّابِتِ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَفِى ٱلْءَاخِرَةِ﴾(3). فقال: الحياة الدنيا: الإيمان بمحمد (ﷺ)، والآخرة: الإيمان بالميرزا حسين علي الملقب بالبهاء.

وأول قوله تعالى: ﴿كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ فَرِيقًا هَدَىٰ وَفَرِيقًا حَقَّ عَلَيْهِمُ ٱلضَّلَٰلَةُ﴾(4). فقال: (فريقاً هدى، فآمن ببهاء الله، وفريقاً لم يؤمن فحق عليه الضلالة](5).

وأول قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّمَٰوَٰتُ مَطْوِيَّٰتٌۢ بِيَمِينِهِۦ﴾(6) فقال: (المقصود بها: الأديان السبعة: البرهمية، والبوذية، والكونفوشيوسية، والزرادشتية، واليهودية، والنصرانية، والإسلام، ثم قال: إنها جميعاً مطويات بيمينه، أي: بيمين الميرزا حسين ـ الملقب ببهاء الله ـ)(7).

---

(1) المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار: ج 3 / ص 313.

(2) سورة النور: آية / 35.

(3) سورة إبراهيم: آية / 27.

(4) سورة الأعراف: آية / 30.

(5) التبيان والبرهان: ج 2 / ص 120 ـ 128.

(6) سورة الزمر: آية / 67.

(7) التبيان والبرهان: ج 2 / ص 100، 137.

وهذا التأويل تلاعب صريح بمعاني القرآن، وإخراج لآياته عن مقاصدها الحقيقية، سنده الهوى الآثم، والكذب على الحق، والافتراء على الله. والفرق الباطنية جميعها لم تكن تتظاهر بتكذيب آيات القرآن المجيد، وإنما اكتفوا بصرفها عن معانيها بتأويلات باطلة، ليصلوا عن طريق ذلك إلى نبذ المعتقدات الإسلامية، التي أجمعت الأمة عليها عبر العصور.

وسار البهائي أبو الفضائل محمد رضا الجرقادفاني ـ أحد دعاتهم المتعصبين ـ على نفس الطريقة ونسج على نفس المنوال في تأويل الآيات القرآنية الكريمة بما يتفق ومذاهب الباطنية، فمن ذلك تأويله لقوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلْنَا ٱلرُّءْيَا ٱلَّتِيٓ أَرَيْنَٰكَ إِلَّا فِتْنَةً لِّلنَّاسِ وَٱلشَّجَرَةَ ٱلْمَلْعُونَةَ فِي ٱلْقُرْءَانِ﴾[1]. قال: (أطلق لفظ الشجرة الملعونة استعارة على أعداء الله، ومحاربي رسول الله، من السلالة الأموية، والسلطة العضوضية السفيانية..)[2].

بينما المفسر الإسماعيلي ضياء الدين ـ من طائفة البهرة ـ يؤولها بقوله: (الشجرة الملعونة: يعني الأدلم ـ وهو لقب عمر عندهم ـ ومعاونيه من بني أمية وبني العاص ـ وكتبها بالرموز الإسماعيلية ـ[3]، ومن قفا أثرهم في الضلال، وهم أغصانه، لكونه نما فيهم شيطنته، وما اتصل به من صاحبيه (أبو بكر وعثمان وكتبها كذلك بالرموز الإسماعيلية) من خبائث، تزيدهم إبليسية، وفرعنة، وشيطنة)[4].

وبعد مقارنة التأويلات البهائية بما سبقها من تأويلات باطنية، تعطينا هذه المقارنة دليلاً قوياً، وبرهاناً ساطعاً، على أن البهائية تقوم على أطلال الباطنية، ويهدفون من خلال تأويلاتهم الباطنية الفاسدة لآيات القرآن الكريم هدمه

---

(1) سورة الإسراء: آية / 60.

(2) الحجج البهية: ص 175 ـ 176.

(3) انظر هذه الرموز في كتاب: أربعة كتب إسماعيلية: ص 178

(4) تفسير مزاج التسنيم: ص 139.

بمعول التأويل المنحرف، بعد أن فشل أسلافهم من غلاة الباطنية في تحريفه، كما حرفت الكتب السابقة.

أما البهائي: الدكتور رشاد خليفة[1] ـ وكان فنياً زراعياً بمنظمة التنمية الصناعية لهيئة الأمم المتحدة ـ فقد حاول التدليس على المسلمين، وإيهامهم بأنه اكتشف معجزة في القرآن، وأنه سيطلع المسلمين عليها بطريقة مادية ملموسة، وأن هذه المعجزة مبنية على الرقم (19)، وهو الرقم المقدس عند البابيين، والبهائيين. وبين يدي الآن نسخة عن هذه المعجزة المزعومة[2]، وسأتوقف بالدليل أمام ما جاء فيها من نهج غير علمي، وترتيب مصطنع، يهدف من ورائه خدمة نحلته البهائية.

وكان الباب ـ مؤسس البابية ـ قد ادعى أنه هو المهدي المنتظر، ومخلص البشرية في القرن التاسع عشر، ثم استطاع أن يجمع حوله (18) ثمانية عشر ممن آمنوا به، وصاروا أتباعاً له، ورمز لهم بكلمة (حي).

وكتابه (البيان) الذي كتب فيه تعاليمه، يحتوي على تسعة عشر واحداً، أي: قسماً، وكل واحد ينقسم إلى تسعة عشر باباً، فتكون أبواب الكتاب (361) باباً، وهذا العدد من مضاعفات الرقم (19).

والسنة عند البابيين والبهائيين تسعة عشر شهراً[3]، تبدأ بشهر البهاء، وتنتهي بشهر العلاء، وهو شهر الصوم، وينتهي بعيد النيروز، وهو عيد الفطر

---

(1) وقع رشاد عبد الحليم محمد خليفة كتابه (القرآن والحديث والإسلام) الذي أنكر فيه السنة النبوية.. باسم رشاد خليفة، مع أنه مسجل في قيد المواليد بناحية (كفر الزيات ـ محافظة الغربية بمصر سنة 1935م باسم: رشاد عبد الحليم محمد خليفة) ولكنه في كتابه الإعجاز العددي، وقعه باسم: محمد رشاد خليفة..... ولمعرفة سر ذلك انظر: كتاب مسيلمة في مسجد توسان: ص 62، 163.

(2) انظر: معجز القرآن. وانظر: عالمية القرآن والرمزية فيه، ص 13 وما بعدها. إذ أكد على هذه المعجزة في الباب الأول تحت عنوان: أرقام لها دلالات.

(3) قسم الباب السنة، إلى تسعة عشر شهراً، وكل شهر تسعة عشر يوماً، وسمى الأيام الباقية التي يتم بها الحول (366 يوماً) وهي خمسة أيام (أيام الهاء، وهي بحساب الجمل تساوي خمسة) =

عند البابيين والبهائيين، واتخذت منه الأمم المتحدة (عيداً للأم) ـ كما أسلفنا ـ وهو في الحقيقة عيد للبابيين والبهائيين..!

والشهر عندهم تسعة عشر يوماً، فتكون مجموع أيام السنة عندهم ثلاثمائة وواحد وستين يوماً (361)، والأيام الباقية التي يتم بها الحول على الحساب الشمسي، وهي خمسة أيام: يسمونها: أيام الهاء (والهاء بحساب الجمل تساوي: خمسة) وهي تسبق شهر الصوم عندهم، وهو شهر العلاء. وكل شيء عندهم يرتبط بالرقم (19) أو بمضاعفاته، فأراد البهائي الدكتور رشاد خليفة، ـ المسبوق بكل ما ذكره وافتراه ـ أن يوجد سنداً لهذه العقيدة من القرآن الكريم، فزعم أن حروف البسملة تتكون من تسعة عشر حرفاً، وذكر أن كلمة (اسم) تكررت في القرآن (تسع عشرة مرة)[1]، أما كلمة (بسم) فقد تكررت ثلاث

= وجعل لكل شهر من شهور السنة البهائية اسماً خاصاً به، وقد أبقت البهائية على هذا التقسيم للشهور والأيام في شريعتها.

فالشهر الأول اسمه: بهاء، (ويبدأ من 21/ 3)، والثاني: الجلاء (ويبدأ من 9/ 4)، والثالث: الجمال، ويبدأ من (28/ 4)، والرابع: العظمة (ويبدأ من 17/ 5)، والخامس: (ويبدأ من 5/ 6)، والسادس: الرحمة (ويبدأ من 24/ 6)، والسابع: الكلمات: (ويبدأ من 13/ 7)، والثامن: الأسماء: ويبدأ من (1/ 8). والتاسع: الكمال: (ويبدأ من 20/ 8). والعاشر: العزة (ويبدأ من 8/ 9). والحادي عشر: المشيئة: (ويبدأ من 27/ 9). والثاني عشر: العلم (ويبدأ من: 16/ 10). والثالث عشر: القدرة (ويبدأ من 4/ 11). والرابع عشر: القول: (ويبدأ من 23/ 11). والخامس عشر: المسائل (ويبدأ من 12/ 12). والسادس عشر: الشرف: (ويبدأ من 31/ 12). والسابع عشر: السلطان: (ويبدأ من 19/ 1). والثامن عشر: الملك: (ويبدأ من 7/ 2). والأيام الخمسة الزائدة ـ أيام الهاء ـ (تبدأ من 26/ 2) لغاية (1/ 3)، وبعدها يأتي شهر الصوم، الشهر التاسع عشر: شهر العلاء: (ويبدأ من 2/ 3). انظر: الحراب في صدر البهاء والباب، ص 274 ـ 275. والبهائية حقيقتها وأهدافها، ص 64 ـ 65.

(1) على اعتبار أن (الاسم) الواردة في سورة الحجرات (آية 11) من ضمن الكلمات المعدودة، مع أنها تخالفها في الرسم، انظر: المعجم المفهرس: ص 361.

مرات[1]، ولفظ الجلالة (الله) تكرر في القرآن (2698) مرة، وكلمة (الرحمن) تكررت سبعاً وخمسين مرة، وكلمة الرحيم تكررت مائة وأربع عشرة مرة، وكلها من مضاعفات الرقم (19).

وبعد مراجعة هذه الكلمات في المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، نجد أن كلمة (بسم) كما وردت في البسملة تكررت ثلاث مرات، أما كلمة (اسم بدون الباء)، فقد تكررت تسع عشرة مرة، (إذا أضفنا إليها آية سورة الحجرات رقم 11). وكلمة (اسمه) تكررت خمس مرات، فلماذا لم يحص كلمة (اسم) بكل حالاتها..؟ لأن المجموع سيكون حينئذٍ سبعاً وعشرين، وهذا عدد لا يقبل القسمة على الرقم تسعة عشر.

ووردت كلمة (اسم) في القرآن بصيغة الجمع على النحو التالي: بصيغة (أسماء) تسع مرات، وبصيغة (أسمائه) مرة واحدة، وبصيغة (أسمائهم) مرتين، فلماذا لم يحص كل الحالات التي وردت فيها (اسم) ومشتقاتها، بل اقتصر على (اسم) لأنها تسع عشرة مرة، وأهمل ذكر حالة (بسم)، مع أنها تطابق البسملة..؟[2].

أما كلمة (الرحيم) فقد وردت في كل حالاتها (115) مرة، وليس (114) مرة كما زعم فقد وردت بصيغتي الرفع والجر (95) مرة، وبصيغة النصب (20) مرة، فزور الرقم وقال: إنه (114) مرة، ليكون من مضاعفات الرقم تسعة عشر.

وكلمة لفظ الجلالة (الله) وردت في حالة الرفع (900) مرة، و(592) مرة في حالة النصب و(1125) مرة في حالة الجر، ومجموعها في كل حالاتها: (2697) مرة[3].

---

(1) في سورة الفاتحة (آية 1)، وسورة هود (آية 41)، وسورة النمل (آية 30).

(2) المعجم المفهرس: ص 361.

(3) المرجع السابق: ص 40 ـ 75. وانظر كتاب: (تسعة عشر ملكاً، بيان أن فرية الإعجاز العددي للقرآن خدعة بهائية) ص 103 ـ 117.

ولكن الدكتور رشاد خليفة يضيف إليها رقماً ليصبح المجموع (2698)، وهو من مضاعفات الرقم تسعة عشر، وبذلك يتضح لنا التلاعب الذي تعمده صاحب الاكتشاف المزعوم ليتوافق مع العدد المقدس عند البابيين والبهائيين.

ويقول الدكتور رشاد خليفة: (إذا عددنا الحرف (ص) في السور الثلاث التي تفتتح بهذا الحرف وهي: سورة الأعراف (المص)، وسورة (صاد)، وسورة مريم (كهيعص)، نجد أن مجموع الحرف (ص) في السور الثلاث يبلغ (152) حرفاً، وهذا العدد من مضاعفات الرقم (19) وإذا عدنا إلى السور الثلاث المذكورة، نجد أن الحرف (ص) يتكرر في سورة الأعراف (98) مرة، وفي سورة مريم (26) مرة، وفي سورة (صاد) (29) مرة، ومجموعها هو (153) حرفاً، وليس (152) حرفاً، وهذا العدد غير قابل للقسمة على الرقم (19)، وهنا نلاحظ التلاعب خدمة للهدف البهائي.

وهنا نتساءل: لماذا اختار معجزته المزعومة من السور المفتتحة بالحرف (ص)، ولم يختر فواتح السور التي ورد فيها الحرف (س) مثلاً..؟ وما هو المنهج الذي اعتمده..؟

يقول الدكتور خليفة: [(إذا عددنا الحرف (ي) والحرف (س) في سورة (يس) نجد مجموع الحرفين (285) حرفاً، وهو من مضاعفات الرقم (19)][1].

وهنا نقول: لماذا اعتمد في سورة (يس) الحرفين اللذين افتتحت بها السورة، ولم يعتمد نفس المنهج في مفتتح سورة البقرة مثلاً، (أ، ل، م)، وفقاً لما اعتمده في سورة (يس)..؟

ويقول الدكتور رشاد خليفة: (إذا عددنا الحروف (أ، ل، ر) في السور الخمس التي تفتتح بالحروف (ألر) وهي سورة: يونس، وهود، ويوسف، وإبراهيم، والحجر، ثم أضفنا عدد الحرف (ر) في (سورة الرعد) المفتتحة بقوله

(1) معجزة القرآن: ص 10.

(ألمر)، نجد المجموع: (9709)، وهو من مضاعفات الرقم (19). ونقول: ولم اختار الحرف (ر) من الحروف التي جاءت في مفتتح سورة (الرعد)، ولماذا لم يختر الحرف (أ) أو الحرف (ل) أو الحرف (م)..؟ وهل كان اختياره العشوائي بلا منهج محدد إلا افتراء ومحاولة مكشوفة لتبرير الاعتقاد البهائي..؟

فما قام به الدكتور رشاد خليفة ليس إلا من جملة التأويلات الفاسدة التي نجدها عند الفرق الباطنية المارقة، والتي تحاول أن تؤول آيات القرآن الكريم وفق عقيدتها، دون الاعتماد على قواعد التفسير، أو ضوابط التأويل.. وهو بذلك قد خالف من سبقه من البهائيين الذين اتخذوا من البسملة (بسم الله الرحمن الرحيم) دليلاً على ما زعموه من أن وحدة اللاهوت عندهم مكونة من ثلاثة أقانيم، هي: البهاء، وهو الرئيس، وابنه الميرزا عباس، الملقب بغصن الله الأعظم، والباب. وهم المعبر عنهم في الإنجيل بـ: الأب، والابن، والروح القدس. وفي القرآن بـ (بسم الله الرحمن الرحيم)[1]. والبهائية أخذت هذا التأويل عمن سبقهم من الباطنين الإسماعيليين، إذ قال الداعي الإسماعيلي: ابن حوشب منصور اليمن: (أول القرآن: (بسم الله الرحمن الرحيم) فـ (بسم الله) سبعة أحرف، والسورة سورة الحمد، وهي سبع آيات، فالسبع التي هي (بسم الله) تدل على النطقاء السبعة[2]، يتفرع منها اثنا عشر، تدل على أن لكل

---

(1) محمد فاضل: الحراب في صدر البهاء والباب، ص 226. وإن كان للباب رأي مختلف، إذ يروي كذباً أن (علي بن أبي طالب) ـ كرم الله وجهه ـ، قال: إن كل ما يحتويه القرآن محصور في سورة الحمد، وكل ما تحويه محصور في البسملة، وكل ما تحويه البسملة محصور في الباء، وكل ما في الباء محصور في النقطة) ثم زعم أنه تلك النقطة التي تحت الباء، لذا يسميه البابيون بـ (النقطة الأولى). انظر: الحراب في صدر البهاء والباب، ص 238.

(2) انظر في معنى كلمة الناطق في كتاب: أساس التأويل: ص 40، 41، 51، 52، وفضائح الباطنية: ص 44. والنطقاء السبعة عند الإسماعيلية هم: آدم، نوح، إبراهيم، موسى، عيسى، محمد، ـ صلوات الله وسلامه عليهم ـ والناطق السابع هو (محمد بن إسماعيل بن جعفر =

ناطق اثني عشر نقيباً، ثم الاثنا عشر التي هي (الرحمن الرحيم) فدل ذلك على أن النطقاء يتفرع منهم بعد كل ناطق سبعة أئمة، واثنا عشر حجة، فذلك (تسعة عشر)، والسبع آيات التي هي سورة الحمد، أمثال لمراتب الدين السبع، فسورة الحمد يستفتح بها كتاب الله، كذلك مراتب الدين يستفتح بها أبواب علم دين الله)[1].

أما الداعي الإسماعيلي: حاتم بن عمران (ت 552هـ) فقد قال في تأويل (بسم الله الرحمن الرحيم) قولاً مخالفاً لكل من سبقه، فقال: [إن حروف (بسم الله الرحمن الرحيم) هم مثل على: (محمد)، و(علي) و(حسن) و(حسين) و(فاطمة) لأنهم تسعة عشر حرفاً، وهم أيضاً مثل على عدد الملائكة الكبار الشداد، الذين لا يعصون الله ما أمرهم به][2].

= الصادق). قال الداعي الإسماعيلي: إبراهيم الحامدي في كتابه (كنز الولد ص 268 ـ 269): (والنطقاء السبعة أولهم آدم، مثله مثل السلالة لأن ابتداءه كان ضعيفاً، ونوح مثل النطفة، وإبراهيم مثل العلقة، وموسى مثل المضغة، وعيسى مثل العظام، ومحمد (ﷺ)، مثله مثل اللحم، والقائم ـ الناطق السابع ـ مَثَلُه مثل: (أنشأناه خلقاً آخر فتبارك الله أحسن الخالقين. ـ سورة المؤمنون، آية / 14) على إتقان الروحانيين والجسمانيين بأمره ووحيه وكلمته، فدل ذلك على أن الولد التام في الحقيقة هو صاحب القيامة، لأن الله سبحانه قد بين ذلك بقوله (ثم أنشأناه خلقاً آخر). وقال القاضي النعمان الإسماعيلي المغربي: في كتابه (أساس التأويل ص 62): (القائم: لا شريعة له بل هو يزيل الشرائع وينسخها بإقامة التأويل المحض) وهذا ما ينادي به كثير من الكتاب العلمانيين المعاصرين، فمصدرهم جميعاً واحد، وهو أدبيات الباطنيين.

ويقول الداعي الإسماعيلي أبو يعقوب السجستاني (في كتابه الكشف ص 65): والناطق: هو صاحب التنزيل والشريعة، والقائم: صاحب التأويل وعلم الباطن). ويقول: السجستاني في كتابه إثبات النبوات ص 183): (وإذا ظهر القائم ـ عليه السلام ـ وتخلص المؤمنون من الستر والكتمان، وقدروا على كشف مذاهبهم، وجب رفع هذه الشريعة..؟!) أليس هذا ما يسعى إليه العَلمانيون..؟

(1) انظر: كتاب الرشد والهداية: ص 190.

(2) انظر: رسالة (الأصول والأحكام) ص 11، ضمن خمس رسائل إسماعيلية.

هذه بعض التأويلات الباطنية المتعارضة والمتناقضة للبسملة، والتي نهلت منها البهائية في تأويلاتها، وهي تأويلات لا يقبلها العقل السليم، ولا يؤيدها النقل، لمجافاتها لقواعد التفسير، ولضوابط التأويل المقبول. مما يدل على أن دينهم واحد، ونسيجهم غير مختلف، يدعون إلى تأليه البشر وعبادتهم من دون الله، خلافاً لدعوة الرسل والأنبياء ـ عليهم الصلاة والسلام ـ.

الخاتمة

على ضوء من الدراسة السابقة، أود أن أسجل بعض أهم النتائج التي توصل إليها الباحث، وتتلخص فيما يلي:

1 ـ لا تختلف طائفة البهائية عن غيرها من طوائف الباطنية الغلاة، التي أرادت الكيد لهذا الدين، والتشويش على عقائد المسلمين.

2 ـ بينت الدراسة أن التأويل مر بمراحل ثلاث، ففي المرحلة الأولى: دار فيها مع التفسير كشفاً، وفهماً لمعاني النص، في الفترة الباكرة من حياة الإسلام، وفي مرحلة تالية: أصبح التأويل مصطلحاً مستقلاً، له أهميته وخطره: وهو صرف اللفظ عن ظاهر معناه إلى معنى يحتمله بدليل، وفي مرحلة أخيرة: استغله الباطنيون وأعداء الإسلام عموماً، فأصبح التأويل عندهم هو: صرف اللفظ عن ظاهر معناه إلى معنى قرروه في أذهانهم.

3 ـ وضع علماء الإسلام ضوابط للتأويل المقبول، كي لا تتخذ المذاهب الباطنية الضالة والتيارات الهدامة من التأويل سنداً ووسيلة لخدمة أغراضها، ولبث الفوضى الفكرية، والاجتماعية، والدينية في المجتمع، إذ لا هدف لهم إلا تخريب عقائد المسلمين، فكل تأويل يسير في هذا الاتجاه، يجد لديهم كل ترحيب.

4 ـ لم يتفق الباطنيون عموماً وتابعيهم من البهائيين على تأويل واحد للشيء الواحد، لأن تأويلاتهم لا علاقة لها بظاهر الكلام، ولا سياقه، ولا مدلوله، والدليل على ذلك ما نقلناه عنهم من تأويلات، بل انحرافات وهذيان، وغرائب بعيدة كل البعد عن مدلول الكلام الأصلي، ومعناه الحقيقي، والمفهوم المتبادر منه.

5 ـ التأكيد على ضرورة معرفة المشتغلين بالنص الديني للتأويلات الباطنية الفاسدة، لمعرفة ما حرفه هؤلاء ودسوه في كتب التراث، من معاني لا تتفق وقواعد اللغة، أو أصول الشريعة ومقاصدها.

6 ـ إن ثبات الإسلام بشموخ أمام كل حركات الهدم والفتنة، يزيدنا يقيناً بقوة الإسلام الذاتية على تجاوز المحن والمصائب، ومع ذلك فعلى المسلمين أن يبذلوا قصارى جهودهم للاستمساك بعروة الإسلام الوثقى، واستيعاب ثقافات العصر، وفلسفاته المتنوعة، ورصد تحركات أعداء الإسلام، ومواجهة ذلك بثبات ويقين والعاقبة للمتقين.

المراجع

1 ـ الإحكام في أصول الأحكام: علي بن أحمد بن حزم (ت 456هـ): تحقيق أحمد محمد شاكر، ط 1/ 1400هـ، دار الآفاق الجديدة، بيروت.

2 ـ الإحكام في أصول الأحكام: علي بن أبي علي، سيف الدين، الآمدي (ت 631هـ): ط 1 / 1389هـ. تعليق الشيخ عبد الرزاق عفيفي.

3 ـ الإسماعيلية، تاريخ وعقائد: إحسان إلهي ظهير، ط 1 / 1986م، باكستان.

4 ـ الإصابة في تمييز الصحابة: أحمد بن علي بن محمد بن حجر العسقلاني (ت 852هـ): دار صادر، بيروت.

5 ـ الافتخار، للداعي الإسماعيلي: أبي يعقوب إسحق بن أحمد السجستاني (331هـ): تحقيق د. مصطفى غالب، بيروت.

6 ـ الإفحام لأفئدة الباطنية الطغام: يحيى بن حمزة العلوي (ت 749هـ): تحقيق: فيصل عون، منشأة المعارف، الإسكندرية.

7 ـ الأقدس: ـ كتاب البهائيين المقدس ـ حسين علي المازندراني (بهاء الله) (ت 1892م)، نسخة مصورة عن مخطوطة المؤسسة العامة للآثار، بغداد، رقم (2216).

8 ـ الإمام ابن تيمية (ت 728هـ) وموقفه من قضية التأويل: د. محمد السيد الجليند: الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، 1973م.

9 ـ الإيقان: ترجمة عن الفارسية حبيب الله الشيرازي، حسين علي المازندراني (بهاء الله) (ت 1892م) لندن، 1904م.

10 ـ أربعة كتب إسماعيلية، (تحقيق المستشرق الألماني: شتروطمان)، تصوير مكتبة المثنى، بغداد.

11 ـ إرشاد الفحول: محمد بن علي الشوكاني، (ت 1250هـ): دار المعرفة، بيروت 1979م.

12 ـ أساس التأويل: للقاضي الإسماعيلي المغربي النعمان بن محمد بن حيون (ت 363هـ): تحقيق عارف تامر، دار الثقافة، بيروت.
13 ـ أساس التقديس: محمد بن عمر، فخر الدين الرازي (ت 606هـ): تحقيق د. أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية، 1406هـ القاهرة.
14 ـ أسباب النزول وأثرها في بيان النصوص: د. عماد الدين محمد الرشيد: ط 1 / 1999م دار الشهاب، دمشق.
15 ـ أصول الفقه الإسلامي: د. وهبة الزحيلي: ط 1 / 1986م، دمشق.
16 ـ أصول السرخسي: محمد بن أحمد، أبو بكر السرخسي (ت 490هـ): تحقيق أبو الوفاء الأفغاني، مطابع دار الكتاب العربي، مصر، 1372هـ.
17 ـ أصول الفقه: محمد بن أحمد، أبو زهرة (ت 1974م)، دار الفكر العربي، القاهرة.
18 ـ أضواء وحقائق على البابية، البهائية، القاديانية، د. آمنة محمد نصير: ط 1 / 1984م، دار الشروق، القاهرة.
19 ـ التأويل وصلته باللغة: د. أحمد عبد الغفور عطار: دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1995م.
20 ـ تهذيب اللغة: محمد بن أحمد، أبو منصور الأزهري (370هـ): تحقيق إبراهيم الأبياري. الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر، 1966م.
21 ـ البابية عرض ونقد: إحسان إلهي ظهير: ط 1 / 1978م، باكستان.
22 ـ البابية والبهائية ومصادر دراستها: عباس كاظم مراد، مطبعة الإرشاد، بغداد، 1402هـ ـ 1982م.
23 ـ البابيون والبهائيون في حاضرهم وماضيهم: عبد الرزاق الحسني، ط 5 / 1984م، دار الحرية، بغداد.
24 ـ البهائية: محب الدين الخطيب: المطبعة السلفية ومكتبتها، القاهرة، 1375هـ.

25 ـ البهائية، تاريخها وعقيدتها، وصلتها بالباطنية والصهيونية: عبد الرحمن الوكيل. وملحق به: حقيقة البهائية، لفضيلة الشيخ محمد الخضر حسين، ط 2 / 1986م، مطبعة المدني القاهرة.
26 ـ البهائية، حقيقتها وأهدافها: ضاري محمد الحياني: طبع الدار العربية، بغداد، آذار 1989م.
27 ـ البهائية، نقد وتحليل، إحسان إلهي ظهير: ط 2 / 1981م، باكستان.
28 ـ البهائية وجذورها البابية: د. عامر النجار، ط 1 / 1999م، بيروت.
29 ـ البهائية والقاديانية: د. أسعد السحمراني، ط 1 / 1987م، بيروت.
30 ـ التبيان والبرهان في حقيقة القيامة والحياة بعد الموت للإنسان: للبهائي أحمد حمدي آل محمد: ط 3 / 1962م، مطبعة البيان، بيروت.
31 ـ التعريف بالقرآن والحديث: محمد الزفزاف: ط 4 / 1984م، مكتبة الفلاح، دولة الكويت.
32 ـ التفسير والمفسرون: د. محمد حسين الذهبي (ت 1397هـ): ط 2 / 1976م دار إحياء التراث العربي، بيروت.
33 ـ الجامع لأحكام القرآن: محمد بن أحمد الأنصاري، القرطبي، (ت 671هـ): ط: دار الكتاب العربي، القاهرة.
34 ـ الحجج البهية: للبهائي (أبو الفضائل الجرفادقاني): طبع المحفل البهائي بمصر، سنة 1925م.
35 ـ الخراب في صدر البهاء والباب: محمد فاضل: ط 1 / 1911م، دار التقدم، القاهرة.
36 ـ الدلالات اللفظية عند الأصوليين: د. عبد الحميد أبو المكارم، ط 1 / 1990م، القاهرة.
37 ـ الصاحبي في فقه اللغة، وسنن العرب في كلامها، أحمد بن فارس: (ت 395هـ): نشر المطبعة السلفية، القاهرة، 1910م.

38 ـ الصحاح: إسماعيل بن حماد الجوهري (ت 396هـ)، تحقيق أحمد عطار، 1399هـ، دار العلم للملايين، بيروت.
39 ـ الطبقات الكبرى: محمد بن سعد بن منيع البصري، ابن سعد (ت 230هـ): دار التراث العربي، بيروت، 1996م.
40 ـ الفرق بين الفرق: عبد القاهر البغدادي (ت 429هـ)، نشر محمد علي صبيح، القاهرة.
41 ـ الفصل في الملل والأهواء والنحل: علي بن أحمد بن حزم (ت 456هـ)، ط 2، 1395هـ، دار المعرفة، بيروت.
42 ـ المدخل للفقه الإسلامي تاريخه ومصادره: د. محمد سلام مدكور: دار النهضة العربية القاهرة.
43 ـ المعجم المفهرس: محمد فؤاد عبد الباقي: مؤسسة مناهل العرفان، بيروت.
44 ـ المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي: د. محمد فتحي الدريني: ط 2 / 1997م، مؤسسة الرسالة، بيروت.
45 ـ النبذة الكافية في أحكام أصول الدين: علي بن أحمد بن حزم (ت 456هـ): تحقيق محمد أحمد عبد العزيز، ط 1 / 1405هـ، دار الكتب العلمية، بيروت.
46 ـ النص القرآني بين التفسير والتأويل: د. عبد الفتاح إبراهيم سلامة، رسالة دكتوراه بمكتبة كلية أصول الدين، الأزهر الشريف، رقم (950) تفسير.
47 ـ المجروحين من المحدثين والضعفاء والمتروكين، محمد بن حيان التميمي البستي (ت 354هـ) تحقيق محمود إبراهيم زايد: دار الوعي، حلب، ط 1، 1396هـ.
48 ـ المسند: أحمد بن محمد بن حنبل (ت 241هـ): تحقيق أحمد محمد شاكر، مكتبة التراث الإسلامي، طبعة القاهرة/ 1990م.
49 ـ المنتقى شرح موطأ الإمام مالك: سليمان بن خلف الباجي، (ت 494هـ): ط 3/ 1403هـ، دار الكتاب العربي، بيروت.

50 ـ المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار: أحمد بن علي المقريزي (ت 845هـ): بولاق، 1270هـ.

51 ـ الموافقات في أصول الشريعة، إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي الشاطبي (ت 790هـ)، دار المعرفة، بيروت.

52 ـ النهاية في غريب الحديث والأثر: محمد بن المبارك بن الأثير: (ت 606هـ) ط2 / 1399هـ، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي، دار الفكر، بيروت.

53 ـ الهداية الكبرى: لحسين بن حمدان الخصيبي: ملحق بكتاب العلويون بين الأسطورة والحقيقة: لمؤلفه هاشم عثمان، ط 1 / 1980م، منشورات مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت.

54 ـ بغية الوعاة في طبقات النحاة: عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي، (ت 911هـ)، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، بيروت.

55 ـ بلدانية فلسطين العربية: مرمرجي الدومنكي، الأب: أ. س: ط 1 / 1987م، عالم الكتب، بيروت.

56 ـ تأويل الدعائم: للقاضي الإسماعيلي المغربي النعمان بن محمد بن حيون (ت 363هـ): ج 2، ج 3، تحقيق محمد حسن الأعظمي، ط 2، دار المعارف، القاهرة.

57 ـ تأويل الشعر وفلسفته عند الصوفية: د. أمين يوسف عودة: منشورات رابطة الكتاب الأردنيين، 1995م.

58 ـ تحفة المستجيبين: للداعي الإسماعيلي أبي يعقوب إسحق بن أحمد السجستاني (ت 331هـ): ضمن خمس رسائل إسماعيلية، تحقيق: عارف تامر، بيروت، 1956م.

59 ـ تسعة عشر ملكاً، بيان أن فرية الإعجاز العددي للقرآن خدعة بهائية: للمستشار حسين ناجي محمد محيي الدين، ط 2، 1984م، دار الزهراء للإعلام العربي، القاهرة.
60 ـ تفسير القرآن العظيم: أبو الفداء إسماعيل بن كثير، (ت 774هـ): ط 2/ 1389هـ، دار الفكر، بيروت.
61 ـ تفسير القرآن الحكيم، الشهير بتفسير المنار: محمد رشيد بن علي رضا (ت 1354هـ) دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت.
62 ـ تفسير التحرير والتنوير: محمد الطاهر بن عاشور (ت 1393هـ): الدار التونسية للنشر، 1973م، تونس.
63 ـ تفسير النصوص في الفقه الإسلامي: د. محمد أديب صالح: ط 4/ 1993م، المكتب الإسلامي، دمشق.
64 ـ تمهيد لتاريخ مدرسة الإسكندرية وفلسفتها: د. نجيب بلدي: دار المعارف، القاهرة 1980م.
65 ـ جامع البيان عن تأويل آي القرآن: محمد بن جرير الطبري: 310هـ): ط 2 / 1388هـ، تعليق أحمد شاكر، مطبعة الحلبي، القاهرة.
66 ـ جامع بيان العلم وفضله: يوسف بن عبدالله، ابن عبد البر (ت 463هـ): دار الكتب العلمية بيروت، 1978م.
67 ـ جناية التأويل الفاسد على العقيدة الإسلامية: د. محمد أحمد لوح: ط 1 / 1997م، دار ابن عفان للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية.
68 ـ حقيقة البابية والبهائية: د. محسن عبد الحميد: ط 3 / 1985م، المكتب الإسلامي، بيروت.
69 ـ خفايا الطائفة البهائية: د. أحمد محمد عوف: دار النهضة العربية، القاهرة.
70 ـ دائرة المعارف الإسلامية: لمجموعة من الباحثين، (ترجمة أحمد الشنتاوي وآخرين): دار الفكر، بيروت.

71 ـ دعائم الإسلام: للقاضي الإسماعيلي المغربي النعمان بن محمد بن حيون (ت 363هـ)، ج 1، تحقيق آصف بن علي أصغر، ط 3، دار المعارف، القاهرة.
72 ـ راحة العقل، للداعي الإسماعيلي أحمد حميد الدين الكرماني (ت 408هـ): تحقيق: د. محمد كامل حسين وزميله، 1952م، القاهرة.
73 ـ روح المعاني: محمود الآلوسي: دار إحياء التراث، بيروت، لبنان.
74 ـ زهر المعاني: للداعي الإسماعيلي إدريس عماد الدين بن الحسن القرشي (ت 472هـ): تحقيق د. مصطفى غالب، بيروت.
75 ـ زاد المسير في علم التفسير: عبد الرحمن بن علي بن محمد، ابن الجوزي (ت 597هـ)، المكتب الإسلامي، ط 1 / 1964م.
76 ـ سبل السلام شرح بلوغ المرام: محمد بن إسماعيل الصنعاني: ابن الأمير (ت 1182هـ): دار الجيل بيروت، 1980م، علق عليه محمد عبد العزيز الخولي.
77 ـ شرح السنة: حسين بن مسعود الفراء البغوي (ت 510هـ): تحقيق شعيب الأرناؤوط، وزميله، ط 1 / 1976م، المكتب الإسلامي بيروت.
78 ـ شرح صحيح مسلم: يحيى بن شرف النووي، (ت 676هـ): نشر مؤسسة مناهل العرفان، بيروت.
79 ـ صحيح البخاري: محمد بن إسماعيل البخاري: (ت 256هـ): وبهامشه حاشية السندي، طبع الحلبي بالقاهرة، 1953م.
80 ـ عالمية القرآن والرمزية فيه: د. فلاح الطويل: ط 1 / 2000م، عمان.
81 ـ فتح الباري شرح صحيح البخاري، أحمد بن علي بن محمد بن حجر العسقلاني، (ت 852هـ): المطبعة السلفية ومكتبتها، بمصر.
82 ـ فضائح الباطنية: محمد بن محمد الغزالي (حجة الإسلام) (ت 505هـ): نشر دار البشير، عمان، 1995م.
83 ـ قراءة في وثائق البهائية: د. عائشة عبد الرحمن: ط 1 / 1406هـ ـ 1986م، مركز الأهرام للترجمة والنشر، القاهرة.

84 ـ كتاب الزينة في الكلمات الإسلامية العربية: الشيخ أبو حاتم أحمد بن حمدان الرازي (الداعي الإسماعيلي) (ت 322هـ)، تحقيق د. عبدالله سلوم السامرائي وهو ملحق بكتابه: الغلو والفرق الغالية في الحضارة الإسلامية، ط 3، 1988م، دار واسط للنشر، بغداد.
85 ـ كتاب الكشف: للداعي الإسماعيلي: ابن منصور اليمن، جعفر بن الحسن بن حوشب (ت نحو القرن الرابع): تحقيق د. مصطفى غالب، بيروت، 1984م.
86 ـ كشف الخفاء: إسماعيل بن محمد العجلوني (ت 1163هـ)، مؤسسة مناهل العرفان بيروت.
87 ـ كنز الولد: الداعي الإسماعيلي: إبراهيم بن الحسين الحامدي (ت 557هـ): تحقيق د. مصطفى غالب، دار صادر، بيروت.
88 ـ لسان العرب: محمد بن مكرم، جمال الدين بن منظور، (ت 711هـ): دار صادر، 1990م، بيروت.
89 ـ مجموع الفتاوى: لشيخ الإسلام أحمد بن تيمية (ت 728هـ)، جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، وابنه محمد، نشر وتوزيع رئاسة إدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، الرياض.
90 ـ مختار الصحاح: محمد بن أبي بكر بن عبد القادر، الرازي (ت 666هـ): عني بترتيبه محمود خاطر بك، المطبعة الأميرية بالقاهرة، 1922م.
91 ـ مختصر المنتهى، بشرح العضد: عثمان بن عمر، ابن الحاجب، (ت 646هـ): المطبعة الأميرية، ط 1 / 1316هـ، مصر.
92 ـ مزاج التسنيم: إسماعيل بن هبة الله السليماني: ضياء الدين، المفسر الإسماعيلي: تفسير للأجزاء (11 ـ 20) من القرآن، عني بتصحيحه المستشرق الألماني: شترطمان، طبع المجمع العلمي، غوتيغن.
93 ـ مسيلمة في مسجد توسان: د. طه دسوقي حبيشي، ط 1، 1409هـ ـ 1989م، مكتبة رشوان، عين شمس، جمهورية مصر العربية.

94 ـ معجزة القرآن: للبهائي د. رشاد خليفة: مؤسسة بنت الهدى، ضاحية بيروت الجنوبية.

95 ـ معجم مقاييس اللغة، أحمد بن فارس: (ت 395هـ): تحقيق عبد السلام هارون، مطبعة الحلبي، القاهرة، 1969م.

96 ـ معجم لغات القبائل والأمصار: د. جميل سعيد وزميله: مطبعة المجمع العلمي العراقي، 1978م.

97 ـ مفتاح باب الأبواب: د. ميرزا محمد مهدي خان: ط 1 / 1321هـ، مطبعة مجلة المنار بمصر.

98 ـ ملامح الفكر الفلسفي والديني في مدرسة الإسكندرية القديمة: د. حربي عباس: دار العلوم العربية، بيروت، ط 1، 1992م.

99 ـ نزهة الخاطر العاطر، شرح كتاب: روضة الناظر: عبد القادر بن مصطفى بدران (ت 1346هـ): دار الكتب العلمية، بيروت.

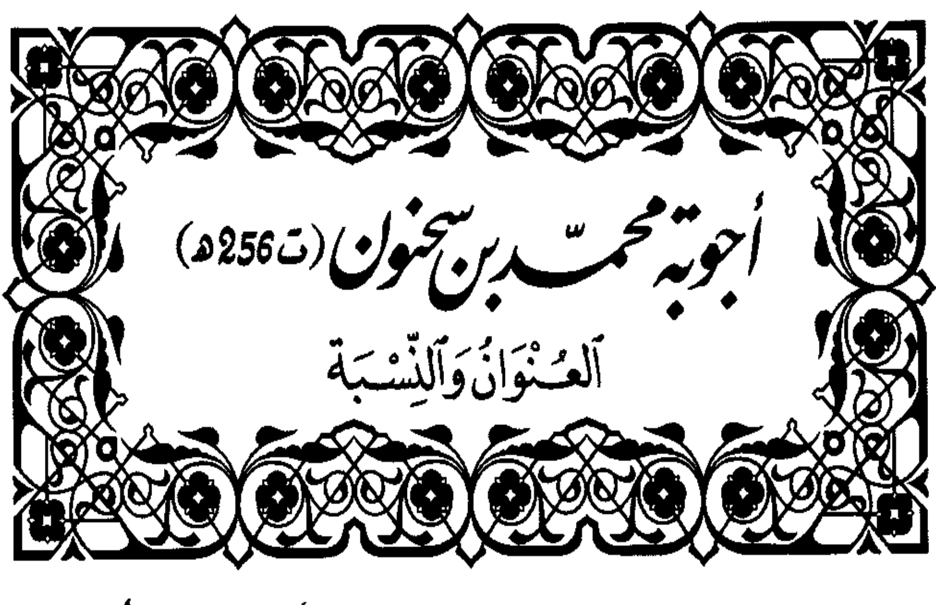
100 ـ نهاية السول في شرح منهاج الأصول: عبد الرحيم بن الحسن، جمال الدين الأسنوي (ت 772هـ)، مطبعة محمد علي صبيح، 1969م، القاهرة.

101 ـ نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار: محمد بن علي الشوكاني (ت 1250هـ): دار العلم، بيروت.

الدوريات:

102 ـ عبدالله بن سبأ اليهودي اليماني بين الحقيقة والخيال: د. سامي عطا حسن: (بحث محكم): مجلة دراسات، العلوم الإنسانية والاجتماعية، المجلد 26، 1999م. الجامعة الأردنية.

103 ـ من محاذير التفسير: سوء التأويل: د. يوسف القرضاوي: مقال: مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، السنة الثانية، عدد / 8، 1417هـ ـ 1977م.



أ. سليم عبد الدائم بشينه

أجوبة[1] محمد[2] بن سحنون (ت 256 هـ)

(1) حققته في رسالة علمية وسيطبع قريباً، وحققه أيضاً د. حامد العلويني، وطبع بدار سحنون تونس. ويعمل على تحقيقه أحد المستشرقين الأمريكان ولعله انتهى منه.

(2) هو محمد بن سحنون بن سعيد بن حبيب، التنوخي القيرواني، أبو عبدالله: كان عالماً ذا مكانة عالية أكثر من والده، أخذ العلم في أول الأمر عن أبيه وعن غيره من مشايخ القيروان كالبهلول بن راشد ثم رحل إلى المشرق فأخذ العلم عن جملة من العلماء كأبي مصعب الزهري راوي موطأ مالك. انظر ترتيب المدارك ج 2/ 104، والديباج المذهب ص 234، وشجرة النور الزكية ص 70.

ومن الإرشادات التي زوده بها أبوه في سفره: «تقدم طرابلس. فيها رجال مدنيون وفيها الرواة وفيها فقه مالك، ومصر وبها الرواة، والمدينة عش مالك، ومكة، فاجتهد جهدك، فإذا قدمت عليّ بلفظة خرجت من دماغ مالك ليس عند شيخك أصلها فاعلم أن شيخك كان مفرطاً».

انظر ترتيب المدارك ج 1/ 591، وتراجم أغلبية ص 93.

له مؤلفات كثيرة، الموجود منها: الأجوبة، وكتاب أصول الدين حققه عمر الأسود بالجزائر، وآداب المعلمين حققه حسن عبد الوهاب بتونس، وحققه أحمد الأهواني بمصر، وترجمه للفرنسية:

G. Lecomte, Le Livre des Régles dala conduit desmaitres d, Ecolein: REI 21.1953. 77-105.

العنوان والنسبة

هذا التأليف النفيس المتخصص في فقه القضاء كما يسمى بالأجوبة، يسمى بالجوابات، وبالنوازل ولعله يعرف بأدب القضاء، وبالجامع أيضاً.

الكتاب الذي تعددت نسخه الخطية فوصلت إلى (17) نسخة موزعة في مكتبات العالم، منها ما كتب منذ (6) قرون على أقل تقدير، وها هي قائمة بأماكن تواجدها:

1 ـ نسخة طرابلس: مركز جهاد الليبيين رقم (255م).

2 ـ نسخة تونس: دار الكتب الوطنية رقم (1815، 2/ 8199).

3 ـ نسخة تونس: مكتبة حسن حسني عبد الوهاب: رقم (18668).

4 ـ نسخة تونس: مكتبة ابن عاشور رقم (424).

5 ـ نسخة تونس: مكتبة محمد الصادق بسيس (...).

6 ـ نسخة القاهرة: المكتبة الأزهرية رقم (1276) (22591).

7 ـ نسخة القاهرة: معهد المخطوطات رقم: (21) فقه مالكي.

8 ـ نسخة القاهرة: دار الكتب المصرية رقم (21202ب).

9 ـ نسخة فاس: خزانة جامع القرويين رقم (1/ 1384).

10 ـ نسخة الرباط: الخزانة العامة رقم (884 كتاني) (1341د).

11 ـ نسخة الرباط: الخزانة العامة رقم (939 تمكروت).

12 ـ نسخة أنقرة: مكتبة صائب رقم (1/ 12790).

13 ـ نسخة مدريد: مكتب الأسكريال رقم (1157).

14 ـ نسخة الجزائر: المكتبة الوطنية (...).

15 ـ نسخة الجزائر: المكتبة الوطنية (...).

16 ـ نسخة المدينة المنورة: مكتبة المدينة (...).

17 ـ نسخة المدينة المنورة: مكتبة المدينة (...)[1].

---

(1) المصادر: كتاب العمر ج 1/ 588، وتاريخ التراث العربي ج 2/ 145، وما أخبرني به المهتمون بالمخطوطات.

وقد أثبت المؤلف اسم (الأجوبة) في مقدمة الكتاب، وفي المسألة (197) وفي الخاتمة.

وأما عياض في المدارك[1] وابن فرحون في الديباج[2] فسمياه (الجوابات).

وقد أكد الاسم الأول كل من الهلالي في نور البصر[3] وعبد القادر الفاسي وابن هلال والشيخ القوري كما جاء في نور البصر أيضاً[4] وحسن حسني عبد الوهاب في كتاب العمر[5] ومحمد المطوي، وبشير البكوش في تعليقهما على كتاب العمر[6] والزركلي في الأعلام[7] وبروكلمان في تاريخ الأدب العربي[8]. ومحمد المجذوب، ومحمد أبو الأجفان، وعثمان بطيخ في تحقيقهم لأصول الفتيا للخشني[9].

أما سزكين في كتابه تاريخ التراث العربي، فأطلق عليه الرسالة السحنونية[10] وهو معتمد في هذه التسمية على مخطوط الأزهر (رقم ـ 1276)[11] وكذلك الزركلي[12] في كتابه الأعلام بعد أن ذكر الأجوبة ذكر الرسالة السحنونية، وهو عنوان خلت منه كافة النسخ الأخرى الموجودة في مكتبات العالم، كما قال بشير البكوش ومحمد المطوي[13].

---

(1) انظر المدارك ج 2/ 104.

(2) انظر الديباج ص 234.

(3) انظر نور البصر ص 60.

(4) انظر المصدر نفسه والصفحة نفسها.

(5) انظر كتاب العمر ج 1/ 592.

(6) انظر المصدر نفسه والصفحة نفسها.

(7) انظر الأعلام ج 6/ 205.

(8) انظر تاريخ الأدب العربي ج 3/ 284.

(9) انظر أصول الفتيا ص 16، والمذهب للقفصي ص 20.

(10) انظر تاريخ التراث العربي ج 2/ 145.

(11) انظر كتاب العمر ج 1/ 592.

(12) انظر الأعلام ج 6/ 205.

(13) انظر كتاب العمر ج 1/ 592.

ولما كانت كتب الأجوبة والفتاوى في اصطلاح المغاربة عموماً تسمى كتاب النوازل[1] جاء عند كل من ابن رشد في البيان والتحصيل[2] والونشريسي في المعيار[3] والفاضل بن عاشور في المحاضرات المغربية[4] ومحمد الحبيب التجكاني في تحقيقه لمسائل ابن رشد[5] باسم: (نوازل ابن سحنون).

وعلى كل فالجوابات أو النوازل هي الأجوبة. وهل هي نفسها كتاب أدب القضاء؟ وهل جميعها تسمى الجامع؟

أقول: أولاً، ما دام أن الكتاب ذكره عياض وابن فرحون بنفس الاسم الذي جاء في مخطوطات الكتاب، فهذا يغنينا عن البحث في اسم آخر له، حتى وإن كان له ذلك.

ثانياً: تتميماً للفائدة أقول: يمكن أن يكون هو أدب القضاء بدليل:

- تصريح الخشني في كتابه طبقات علماء أفريقية بذلك، حيث جاء في ترجمته لحبيب بن سهل التميمي قوله: «وقد أدخل له ابن سحنون سؤالته سحنوناً ومطالعته في أحكامه في الكتاب الذي ألفه في أدب القضاء»[6].

- ما جاء في ترتيب المدارك من أن لابن سحنون (10) أجزاء في القضاء[7].

- أن الكتاب جل مسائله - إن لم تكن كلها - أحكام قضائية.

كما يمكن أن يكون كتاب الأجوبة، هو كتاب الجامع الذي ذكره عياض في ترتيب المدارك وابن فرحون في الديباج بعد أن ذكرا الأجوبة بدليل:

---

(1) انظر المصدر نفسه ج 1/ 592.

(2) انظر البيان والتحصيل ج 9/ 477.

(3) انظر المعيار المعرب ج 7/ 14، 15.

(4) انظر المحاضرات المغربية ص 78.

(5) انظر مسائل ابن رشد ص 108.

(6) انظر طبقات علماء أفريقية ص 20.

(7) انظر ترتيب المدارك ج 2/ 104.

1 ـ أن عياضاً وابن فرحون لما ذكرا أن من بين مؤلفات ابن سحنون ـ الجامع، أشارا إلى المحتويات، ومنها ما هو نفس محتويات الأجوبة.

قد يقول قائل: إن اسم الكتاب ورد في المصادر القديمة، ولكن المحتويات مختلفة بعض الشيء. ثم إنهم ذكروا الأجوبة، وفي ذكرهم له دليل على أنهما كتابان مختلفان؟ نقول:

أولاً: ما دام أنه وجد اسمه، فلا يعول على عدم المطابقة التامة للمحتويات؛ لأن من شأن كتب التراجم عدم الدقة في مثل هذه المواضع.

ثانياً: هي اشتملت على المحتويات، حيث ذكرت بأنه يتألف من (10) أجزاء في القضاء، و(5) أجزاء في الفرائض، و(4) أجزاء في الإقرار، والأجوبة كذلك متألفة من (19) فصلاً، والفصل (20) الأخير لا يحسب كما سنعرف فيما بعد. وما هي إلا أقضية وفرائض وإقرارات، وما سواها زادها أصحاب التراجم على الكتاب مع أنها كتب أخرى.

ثالثاً: أنه لا تعارض مع كون الجوابات (5) أجزاء والجامع (60) جزءاً، أو (100) جزء؛ لأن الجزء يكون كبيراً عند البعض، ويكون صغيراً عند الآخر، وما دام لم تعين عناوين الأجزاء فهي محل اختلاف.

رابعاً: اختلافهم في المحتويات، دليل على أنهم لم يعرفوا محتويات كتاب الجامع معرفة دقيقة.

خامساً: لم تذكر الأجوبة في المصادر القديمة إلا في المدارك والديباج، وهذا الاستفهام من شأنه تقوية الاحتمال السابق.

سادساً: ذكر الجامع والأجوبة معاً لا يعني أنهما كتابان مختلفان، فكثيراً ما يقع ذلك في كتب التراجم؛ مما يصحح ما تقدم.

2 ـ ما جاء في أول صفحة من نسخ الكتاب «لما عني بالسؤال عنها وجمعها وتأليفها: محمد بن سالم» فيفهم أنه لما جمعت الأجوبة، وجعلت في كتاب واحد مرتب، سموه الجامع.

3 ـ إن الفصل الأخير من الأجوبة اسمه الجامع، ومن المعروف أن فصل الجامع عند المؤلفين عادة يتكون من عدة أبواب مختلفة، تتمثل في الآداب العامة كالاستئذان، وحسن الخلق، وآداب الأكل والشرب... الخ.

وهنا في الأجوبة اشتمل على مسائل في الصلاة والطلاق والحيازة والبيوع والشهادات... كما يلاحظ على هذه المسائل التي أتت في فصل الجامع عدم الترابط والتناسق بينها الذي نجده في الفصول الأخرى. وكذلك تكرار بعضها، فمثلاً المسألة (627) هي تكرار للمسألة (355) والمسألة (684) هي تكرار للمسألة (136).

وإذا وضعنا أمامنا أن لكتاب الأجوبة روايتين مختلطة ومرتبة، فإني أرى أن الكتاب كان في الرواية المختلطة يسمى الجامع، ثم رتب الكتاب، وبقيت منه مسائل لم ترتب، فأثبتوها في آخر كتاب الأجوبة تحت فصل الجامع، ومن يرجع إلى المخطوط الذي ما زال بالرواية المختلطة لعله يلاحظ شيئاً من هذا.

4 ـ لفظة (فصل) سقطت من بعض النسخ، حيث جاء عنوان الفصل (الجامع).

5 ـ القارئ لهذا الفصل يلاحظ إلى جانب التكرار، وعدم التناسق، والترابط في الأسئلة أن الأجوبة وكأنها منتقاة منه، وبقي مكانها فارغاً، وقد لاحظت هذا منذ البداية، حين قرأت الكتاب، ولمدة طويلة سبقت كتابتي لهذا الفصل.

6 ـ ومما يؤيد ما قلناه أن فصل الوضوء والصلاة الذي جاء متأخراً جداً، وأطول فصول الكتاب، وغير مكتمل، ولا علاقة له بموضوع الكتاب، ولم يُرَتبُ عليه أحكام قضائية، والمذكور في بعض المصادر بأنه كتاب مستقل يعرف باسم نوازل الصلاة ـ وضعوه في آخر الكتاب، لأنه والأجوبة كانا في أصل واحد، ولم يفصلا إلا في الترتيب الذي جرى للكتاب، فراعوا هذه العلاقة ـ وإن اختلفا في الموضوع ـ بدليل وجود (10) مسائل من الصلاة في فصل الجامع. وهناك أدلة أخرى من داخل الكتاب نفسه تثبت أن الكتاب لابن سحنون وهي:

1 ـ أن بداية كل فصل من الكتاب تبدأ بـ (قال محمد بن سالم سألت محمد بن سحنون).

2 ـ رواية محمد بن سحنون عن أبيه لكثير من المسائل، مثل أخبرني سحنون، وسألت سحنوناً، وحدثني سحنون، ومثل قوله: وبه أخذ سحنون وأخذنا، وكذلك كان يفعل سحنون.

3 ـ الأعلام التي ورد ذكرها في الكتاب: إما متقدمون عن محمد بن سحنون، وإما معاصرون له كابن عبدوس، وابن الموّاز، وابن عبد الحكم، وداود الظاهري. ولا يوجد علم واحد متأخر عنه، وهذه النقطة:

ـ تثبت أن الكتاب لمحمد بن سحنون المتوفى سنة (256هـ) أو سنة (265هـ).

ـ وتنفي أن يكون الكتاب لعلم آخر متأخر يحمل نفس الاسم واللقب.

ـ كما تنفي أن يكون الكتاب لأبيه سحنون أيضاً.

4 ـ حديث محمد بن سحنون عن أبيه وعن الأحكام التي كان يأخذ بها أبوه في القضاء، وعن صديقه ابن أبي عطاء، وعن كرائه لإحدى البيوت التي كان يعلم فيها الصبيان بدلاً من المسجد، إلى آخر ما ساقه من الأخبار التي تدل دلالة قاطعة على أن الكتاب لمحمد بن سحنون، وليس لسحنون كما ذكر بروكلمان في تاريخ الأدب العربي[1] والصادق الغرياني في تحقيقه لإيضاح المسالك للونشريسي[2] والعلمي أحميدة العلمي في رسالته: أثر سحنون في الدراسات الإسلامية[3].

5 ـ من الأدلة القاطعة التي تثبت أن الكتاب لمحمد بن سحنون، أن في فصل الأحباس توجد فيه (5) مسائل، هي نفسها موجودة في كتاب آداب المعلمين، الثابت النسبة في المصادر القديمة والحديثة.

---

(1) انظر تاريخ الأدب العربي ج 3/ 234.

(2) انظر إيضاح المسالك ص: 47.

(3) انظر أثر سحنون في الدراسات الإسلامية ص: 179.

ولقائل أن يقول: إن محمد بن سحنون نقلها في كتابه آداب المعلمين عن كتاب أبيه الأجوبة؟ والجواب نفسه نجده في إحدى المسائل الخمس، جاء في المسألة (644) (قلت له: فهل يباح للمعلم أن يعلم الصبيان في المسجد؟ قال: لا، وعليه كراء البيت للتعليم. وكذلك كان يفعل سحنون رحمه الله يكري بيتاً ويعلم فيه الصبيان بأجر).

6 ـ توجد في هذه الأجوبة بعض الفتاوى التي تخالف معتمد المذهب كالمسألة (90) وهي عدم وقوع الطلاق الثلاث في كلمة واحدة. وفي هذا دليل قاطع على أن الأجوبة لمحمد بن سحنون، وليس لسحنون، إذ كيف يتأتى لسحنون مخالفة مذهب مالك، وهو المذهب الرسمي للدولة الذي هو قاضيها؟

وأما العنوان الذي اخترناه فهو:

أجوبة

محمد بن سحنون بن سعيد التنوخي (ت 256هـ)

أسئلة وجمع وترتيب

القاضي محمد بن سليمان بن سالم بن القطان (ت 289هـ)

كما جاء في مخطوطات الكتاب، وكتب التراجم.

ومن الأدلة التي تثبت أن الكتاب ثابت النسبة، معتمد في الفتوى ما نقله فقهاء المالكية في كتبهم عن الأجوبة، فعلى سبيل المثال نجد ابن رشد في البيان والتحصيل ينقل عنه في مسألة: شهادة الصبيان في الجراحات. قال ابن رشد: «واختلف هل من شرط جواز شهادتهم ألا يحضره غيرهم من الرجال العدول؟ فذهب ابن حبيب إلى أن ذلك من شرط جواز شهادتهم، وهو مذهب ابن سحنون في نوازله»[1]. وهذا الشرط يفهم من المسألة (49) والمسألة (520) من الأجوبة.

(1) انظر البيان والتحصيل ج 9/ 477.

وفي مسألة رجل تزوج امرأة بمائة دينار، خمسون منها نقداً، وخمسون إلى سنة... الخ. قال ابن رشد: «حكى الفضل عن يحيى بن يحيى أنه إذا أتى بالنقد وأعسر بالكالئ، كان له أن يدخل بها، وتتبعه بالكالئ ديناً عليه. قال: هو أشبه بما روى ابن سحنون عن أبيه...»[1]. يقصد المسألة (120) و(121) من الأجوبة.

وفي مسألة: رجل يكتري الأرض فيزرعها فإذا استحصد زرعه أتاه برد فأوقع به كله في الفدان...[2] روى ابن رشد ثلاثة أقوال لسحنون، منها ما هو نفسه في المسألة (714) من الأجوبة.

كما ينقل ابن رشد من الأجوبة في مسائله، ومما نقله عنها ما جاء في مسألة: معاملة صاحب المال الحرام[3] وهي بنصها في المسألة (709) من الأجوبة. وفي مسألة: شراء السلعة الحلال بالمال الحرام[4] وهي بنصها في المسألة (709) من الأجوبة أيضاً.

كما نجد أن الونشريسي في المعيار ينقل عنه مثل ما جاء في مسألة: فسخ النكاح قبل البناء بشرط الخدمة في العقد[5] وهي بنصها في المسألة (146) من الأجوبة.

كما نقل ابن سهل[6] وابن التبان[7] في نوازلهما من الأجوبة كما ذكر الفاضل ابن عاشور[8].

---

(1) انظر البيان والتحصيل ج 4/ 421.

(2) انظر البيان والتحصيل ج 9/ 36، 37.

(3) انظر مسائل ابن رشد ج 1/ 559، 560.

(4) انظر مسائل ابن رشد ج 1/ 561، 562.

(5) انظر المعيار ج 3/ 106، 384.

(6) له كتاب في النوازل حققه نصوح النجار، وحققه أيضاً رشيد النعيمي وأنا لم أقرأه وإن كنت قد اطلعت على الفهرس ولعل النقل الذي يقصده ابن عاشور هو التأثر بالمنهجية.

(7) له كتاب في النوازل أيضاً ويبدو أنه غير موجود، ذكره الدَبّاغ ونقل بعضاً منها في معالمه.

(8) انظر المحاضرات المغربية ص 78.

ومما نقله ابن التبان مسألة بدعة الاجتماع على قراءة القرآن[1] وهـي بنـصها في المسألة (74) من الأجوبة.

وما أثبتناه من أدلة متنوعة: من كـون نـسخ الكتـاب موزعـة في مكتبـات العالم، ومن أنه ورد ذكره في كتب التراجم القديمة والحديثة، ومن أدلة موجـودة في الكتاب نفسه، ومما نقله كثير من فقهاء المالكيـة عنـه في كتـبهم وفي أقـضيتهم وفتاويهم؛ فإنه ليدل دلالة قاطعة على أنه لمحمد بن سـحنون، وأنـه مـن الكتـب المعتمدة في القضاء والفتوى، وعليه: فتسقط دعوى التشكيك في نسبته واعتماده، فهي دعوى لا دليل عليها.

وأما ما نقله الهلالي في نور البصر عن الشيخ ابن هلال، وعن الـشيخ عبـد القادر الفاسي، وعن الشيخ القوري من أن أجوبة ابن سحنون مـن الكتـب غـير المعتمدة في القضاء والفتوى[2] فإنه لم يذكر سبب ذلك، وكانـت النيـة بـأن أطلـع على كتبهم حتى أعرف السبب، لكنني لم أتمكن، ويبدو أن الشيخ محمد النابغة بن عمر الغلاوي قد اطلع عليها، وعرف سبب عدم الاعتماد، حيث ذكـره في كتابـه بوطليحية في قوله[3]:

ومنهـــا الأجوبـــة للـــسحنوني فعزوهـــا لـــه مـــن الجنـــون

أي عدم الاعتماد راجع إلى عدم صحة النسبة كما هو واضح مـن عبارتـه، ومن هذا البيت ترددت دعوى التشكيك في نسبة الأجوبة لابن سحنون[4] لكنها ماتت في مهدها؛ لأن الكتـاب ثابـت النـسبة كـما قـدمنا سـابقاً، ولعـل الـشيخ

---

(1) انظر معالم الإيمان ج 3/ 95.

(2) انظر نور البصر ص 160.

(3) انظر بوطليحية ص 103.

(4) من المرددين لها المستشرق د. شاخت في مقاله المكتوب بمجلة (Arabica) انظر: XIV, tomel, October 1967, Arabica وأيضاً الأستاذ عصام الـصاري في مقالـة المكتـوب بمجلـة الجامعـة الأسمرية، العدد 3 ص 509.

الغلاوي حينما لم يجدهم يذكرون سبب عدم الاعتماد، لم يفهم من سكوتهم إلا عدم النسبة، فجعلها سبباً لعدم الاعتماد.

إن سندهم فيما يبدو لي ـ وإن كنت لم أطلع على كتبهم كما ذكرت سابقاً ـ في عدم الاعتماد هو أن في الأجوبة ـ وإن كان قليلاً ـ خروجاً عن مذهب مالك رحمه الله تعالى، فخافوا من أن يفتى بها، فقالوا بعدم الاعتماد.

يؤخذ هذا مما قرروه في شروطهم للكتب التي يفتى منها؛ حيث اشترطوا: ألا يفتى من الكتب التي فيها خلاف[1]، وألا تخالف الأمهات[2]. بمعنى ألا يكون فيها خروج عن مذهب مالك حتى لا يفتى بغيره منها، وكلامهم هذا صحيح، لكن الأقوال التي خرج بها عن المذهب في الأجوبة بيّنها ووضّحها، كما بيّن ووضّح الموافق للمذهب بتذييلاته عقب كل مسألة مثل قوله: وهذا مذهب مالك، أو: وهذا قول أصحاب مالك كافة، أو: وهو رواية سحنون عن ابن القاسم عن مالك، أو: وهو رواية ابن الماجشون عن مالك... الخ.

وعليه فيختار منها ما هو في المذهب، ويترك ما سواه كما في المنهجية التي ساروا عليها ولا زالوا في الإفتاء والقضاء. حيث يقدمون قول ابن القاسم في المدونة على قوله في غيرها، وقوله في غيرها على قول غيره فيها.

فقول ابن القاسم في الأجوبة مقدم على قول أشهب في المدونة مثلاً.

وعليه فلا يوجد كتاب معتمد كله، أو غير معتمد كله، وإنما هي أقوال منسوبة لأصحابها تخضع لمنهجية معروفة يلتزم في الأخذ بها كل من تصدر للفتوى والقضاء وهي أن يحكم القاضي أو يفتي الفقيه:

بقول مالك في الموطأ،

فإن لم يجد فبقوله في المدونة،

---

(1) انظر بو طليحية ص 97 البيت 98.

(2) انظر بو طليحية ص 98 البيت 105.

فإن لم يجد فبقول ابن القاسم فيها،
وإلا فبقوله في غيرها،
وإلا فبقول غيره في المدونة،
وإلا فبأقوال أهل المذهب[1].

---

(1) انظر المعيار ج 12/ 13.

المصادر والمراجع

1 ـ أصول الفتيا في الفقه على مذهب الإمام مالك للخشني. تحقيق: أبي الأجفان وآخرين. الدار العربية للكتاب. ليبيا تونس.

2 ـ الأعلام: للزركلي. ط: 7/ 1986. دار العلم للملايين. بيروت لبنان.

3 ـ إيضاح المسالك: للونشريسي. تحقيق الصادق عبد الرحمن الغرياني ط: 1/ 1991. منشورات كلية الدعوة الإسلامية طرابلس ليبيا.

4 ـ بوطليحية للغلاوي. تحقيق: يحيى بن البراء. ط 1/ 2002. مؤسسة الريان بيروت لبنان.

5 ـ البيان والتحصيل: لابن رشد. تحقيق محمد حجي وآخرين. ط 2/ 1988 دار الغرب الإسلامي. بيروت لبنان.

6 ـ تاريخ الأدب العربي: لكارل بروكلمان ترجمة عبد الحليم النجار ط: 1 دار المعارف القاهرة.

7 ـ تاريخ التراث العربي: لفؤاد سزكين ترجمة: فهمي أبو الفضل. الهيئة المصرية للتأليف.

8 ـ ترتيب المدارك: لعياض. تحقيق أحمد بكير محمود. دار مكتبة الحياة.

9 ـ الديباج المذهب: لابن فرحون. ط : 8/ 1351هـ. مطبعة عباس بن شقرون. مصر.

10 ـ شجرة النور الزكية: لمحمد بن محمد مخلوف ط: 1/ 1349هـ المطبعة السلفية تونس.

11 ـ طبقات علماء أفريقية للخشني. تحقيق: محمد زينهم محمد عزب. ط: 1/ 1993. مكتبة مدبولي. القاهرة.

12 ـ كتاب العمر: لحسن حسني عبد الوهاب. مراجعة وإكمال: محمد العروسي المطوي وبشير البكوش. بيت الحكمة. قرطاج تونس.

13 ـ مجلة الجامعة الأسمرية، العدد الثالث.

14 ـ مجلة Arabica October 1967.

15 ـ مسائل ابن رشد: تحقيق محمد الحبيب التجكاني ط: 1/ 1992 دار الآفاق الجديدة بيروت لبنان.

16 ـ معالم الإيمان: للدباغ: تحقيق محمد الأحمدي أبو النور المكتبة العتيقة تونس.

17 ـ المعيار المعرب: للونشريسي: تحقيق محمد حجي وآخرين. دار الغرب الإسلامي. بيروت لبنان.

18 ـ نور البصر في شرح المختصر للهلالي. طبعة حجرية.



أ.د. محمد فتح الله الزيادي

تمهيد:

لعل أول ما يجب التنبيه إليه أن موضوع الخطاب الإسلامي قد حظي باهتمام الكتَّاب والباحثين منذ أمد بعيد، حيث يرجع في أقرب تقدير له إلى أوائل القرن الماضي، ومعنى ذلك أن دراسة هذا الخطاب والاهتمام به ليست وليدة أحداث الحادث عشر من سبتمبر، ولا هي من ردات فعل الهجوم الغربي على الإسلام والمسلمين، إنها قضية فرضت نفسها في ميدان البحث العلمي المعاصر؛ خاصة من قبل كتاب الغرب الذين تشير بعض المصادر إلى أنه يوجد ما يزيد على ثلاثين ألف بحث صدر حول هذه القضية؛ تتقدمهم كتب: أرنست رينان مارجليوث وشلدرن ودومينو كولينسكي وغيرهم، وفي إطار الفكر العربي برزت كتابات البُحَّاث العلمانيين بإيديولوجياتهم المختلفة ممثلة اتجاهاً بحيث يصعب التفريق بينه وبين منهجية البحث الاستشراقي على الرغم من تسترها خلف أطر منهجية ومعرفية غير مقنعة، وفي كل الأحوال فإن هذا الكم الهائل من الأبحاث التي تناولت الخطاب الإسلامي لم يستطع التخلص من

إيديولوجياتها المختلفة، حيث اتجهت إلى رسم صور مختلفة لهذا الخطاب مستخدمة في ذلك مناهج معرفية متباينة، ومنطلقة في الحكم عليه من خارجه لا من داخل أطرِ هذا الخطاب المعرفية والفكرية.

إن دراسة الخطاب الإسلامي ومراجعته المستمرة تكتسي أهمية كبرى خاصة للعاملين في الحقل الدعوي، إذ تتوقف نجاحاته على ما يقدمه هذا الخطاب من نتاج فكري قادر على التبشير بالإسلام وإقناع الآخر به، وفي هذا الإطار فإن عامل الزمان والمكان لهما دور مؤثر في صياغة هذا الخطاب وتوجيهه نحو مسارات يستطيع من خلالها أن يقوم بدور بارز في إظهار الإسلام ديناً صالحاً لكل زمان ومكان، وحضارة قادرة على التفاعل مع الأحداث والتغيرات المختلفة، ولا يمكن أن يحدث ذلك إلا إذا اتصف الخطاب الإسلامي بالحيوية، وتسلح بالوعي، واتجه إلى الانفتاح على الآخرين من أجل كسر حواجز الجمود والانغلاق التي تعيق كل خطاب من أن يكون مؤثراً وفعالاً.

إن حاجتنا اليوم تبدو أكثر إلحاحاً لدراسة الخطاب الإسلامي والبحث في مضمونه ووسائله ومنهجيته ومستهدفاته، وذلك لما اتصف به عصرنا من تغيرات مذهلة طالت جميع جوانب الحياة، وأثرت فيها، وهددت قيمها وتراثها، وطال التهديد حتى ثوابتها، ومن هنا وجب ترشيد الخطاب الإسلامي المعاصر بما يحقق له حضوراً واعياً في هذه التغيرات يستطيع من خلاله فهم الواقع بمختلف أبعاده، وتحليله بما يضمن إنتاج معرفة إسلامية جديدة تساهم في حل كثير من مشكلات الحياة المعاصرة.

إن التقدم الهائل في وسائل الاتصال الذي نعيشه فتح المجال لكافة أنواع الخطابات من أن تغزو القلوب وأن تصم الآذان، وما لم يكن الخطاب الإسلامي المعاصر عقلانياً ومنطقياً واعياً؛ فإن مسيرة المسلمين ستتردى يوماً بعد آخر، ودورهم في الحضارة الإنسانية سيتقهقر، وسيبقون وعاء جاهزاً لاستقبال ثقافة الآخر وحضارته، بل وحتى معتقداته.

تحديد المصطلح:

هروباً من التضليل الإعلامي المتعمَّد بتزييف المصطلحات، وقفزاً فوق الاستخدام غير العلمي للمصطلحات الإسلامية خاصة، أقول: إنني أعني بمصطلح (الخطاب الإسلامي) خطاب المسلمين؛ أي: الفكر الإسلامي، وليس الإسلام الذي هو القرآن الكريم والسنة النبوية الصحيحة، إننا حين نتحدث عن الخطاب الإسلامي نعي حقيقة أننا لا نتحدث عن خطاب القرآن (الوحي)، وما يعرضه من قضايا مختلفة قد نتفق أو نختلف في فهم مدلولاتها، ولكن الخطاب الإسلامي المقصود هو ما يصدر عن المسلمين من فكر يتناول تحليل قضايا القرآن الكريم، أو تحليل الواقع الإسلامي بتحدياته المختلفة، إنه خطاب الدعاة والوعاظ والخطباء والمفتين والباحثين، ونتاج مراكز البحث العلمي الإسلامي، وما تتناوله الصحف والإذاعات الإسلامية من قضايا توجه إلى الجماهير بمختلف فئاتها؛ لتقدم لهم الإسلام عقيدة وشريعة ونظاماً أخلاقياً وحياتياً متكاملاً.

إننا بهذا التحديد ندرك أننا حين ندرس الخطاب الإسلامي فإننا لا نقصد الخطاب القرآني، لأنه وإن ارتكز الخطاب الإسلامي على الخطاب القرآني وتأسس عليه إلا أن بينهما خلافاً من أوجه متعددة؛ لعل أبرزها: ثبات الخطاب القرآني وصلاحيته الدائمة للعطاء والتجدد دون تأثر بالزمان والمكان، في مقابل الخطاب الإسلامي الذي يتصف بالتغير، ويتأثر بعوامل الزمان والمكان، ولهذا يمكننا القول: إن الخطاب الإسلامي هو المحاولة المستمرة لفهم الخطاب القرآني والتبشير به والدعوة إليه والدفاع عنه.

إن مسألة تحديد المصطلحات هذه ذات أهمية كبيرة في قطع الطريق أمام أولئك الذين يتحدَّثون عن الخطاب الإسلامي بسلبية مطلقة في منهجية مضطربة تخلط بين الإسلام والفكر الإسلامي، ولعل من نتائج هذا الخلط أنه يمثل أحد أبرز أدوات الاستفزاز لمن يحاولون تنصيب أنفسهم المحامين عن

الإسلام، الأمر الذي ينتج عنه خطاب إسلامي ينطلق من ردة فعل تبتعد بالضرورة عن قيم الإسلام ومثله السمحة، الإسلام واحد والخطاب الإسلامي متعدد ومتباين، لأنه تعبير عن مواقف واتجاهات ومدارس مختلفة، يختلط فيها السياسي بالديني والاقتصادي بالاجتماعي، يبرز فيه الموروث حتى ليخيل إليك أنك أمام تلك العقلية التي خاطبها القرآن في بداية الدعوة، ويبرز فيه الجديد المنسلخ من كل ثوابت الماضي وقيمه، حتى ليخيل إليك أنك أمام عقلية لا تكتسب من الإسلام إلا مجرد الانتساب إليه، والغائب الوحيد في هذا الخطاب هو المنهج الوسط الذي يحاول أن يعيش واقعه دون التخلي عن ثوابته ودون نسيان محيطه الذي يعيش فيه.

أقسام الخطاب الإسلامي:

أتصور أن الخطاب الإسلامي ينقسم إلى قسمين رئيسين هما:

أ) **الخطاب الداخلي**: وهو كل خطاب ينطلق من مسلم إلى مسلم؛ أي: أن مجال توجيهه وتأثيره المجتمعات الإسلامية، ويشمل هذا النوع: خطب الجمعة، ودروس الوعظ والإرشاد، ومناهج التعليم في مختلف مؤسساته، ورسالة الإعلام بمختلف وسائله، ودور المؤسسات الدينية بمعاهدها وكلياتها الشرعية ومراكزها البحثية، وتكمن أهمية هذا النوع من الخطاب في أنه المسؤول عن تربية الفرد المسلم وتقوية عقيدته، والمحافظة على هويته أمام تيارات التغريب والإلحاد والتشويه المتعمد لكافة جوانب الحياة الإسلامية.

ب) **الخطاب الخارجي**: وهو كل خطاب يوجه إلى غير المسلمين شرحاً لمبادئ الإسلام، وتوضيحاً لقيمه ومثله، أو دفاعاً عنه وصداً للاعتداء على ثقافته وحضارته، أو هو الذي يعالج قضايا الأقليات الإسلامية في المجتمعات غير المسلمة، ولعل هذا النوع من الخطاب يقترب من مفهوم الدعوة الإسلامية

ويتداخل معه أحياناً لدرجة التطابق، مما يحمله بشروط وضوابط إضافية تجعله المقصود بقوله تعالى: ﴿وَجَٰدِلۡهُم بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُ﴾ (النحل: 125).

وكلا النوعين مقصودان بدعوات تحديث الخطاب الإسلامي أو تجديد الخطاب الديني، لكن النوع الثاني هو المعني أكثر بهذه الدعوات في العالم المعاصر نتيجة تأثير هذا النوع في العلاقات السياسية والاقتصادية والاجتماعية بين العالمين الإسلامي والغربي، غير أن أحداث 11 سبتمبر قد قلبت المعادلة، فجعلت النوع الأول أكثر أهمية لدى صناع القرار الغربي مما أفرز أجندة غربية لتجديد الخطاب الإسلامي، تبدأ بالتدخل في تغيير المناهج مروراً بتدريب الأئمة، وانتهاء بتغيير كثير من المفاهيم الإسلامية.

مكونات الخطاب الإسلامي:

يتكون الخطاب الإسلامي من مصدرين مختلفين؛ هما:

1 ـ **المصدر الإلهي**: وهو المتمثل في الوحي قرآناً وسنة صحيحة، وهذا المصدر غير قابل للنقد أو للتجديد؛ لأنه كمال مطلق، فهو من حيث اللغة إلهي الصنعة لا يمكن للبشر أن يأتوا بمثله مهما بلغ التقدم البشري في مختلف العلوم؛ قال تعالى: ﴿قُل لَّئِنِ ٱجۡتَمَعَتِ ٱلۡإِنسُ وَٱلۡجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأۡتُواْ بِمِثۡلِ هَٰذَا ٱلۡقُرۡءَانِ لَا يَأۡتُونَ بِمِثۡلِهِۦ وَلَوۡ كَانَ بَعۡضُهُمۡ لِبَعۡضٖ ظَهِيرٗا﴾ (الإسراء: 88)، وهو من حيث المضمون يتصف بالمعاصرة الدائمة، أي: الصلاحية لكل زمان ومكان، فأحكامه وقواعده وتوجيهاته الكلية تستوعب التغيرات الزمانية والمكانية، ولهذا يمكن وصفه بالثبات فهو المحور الذي تدور حوله أشكال الخطاب الأخرى.

2 ـ **المصدر البشري**: أو الفهم البشري للمصدر الإلهي فهو استنباط الأحكام وتفسير النصوص والاجتهاد في المسائل الحياتية المختلفة، وهو بشكل عام التحليق في آفاق النصوص بمستويات مختلفة حسب القدرة البشرية، وبالقدر

الـذي اقتـضته القـدرة الإلهيـة لكـل زمـان في إدراك مرامـي النـصوص ومقاصدها، وهذا المصدر يستند ـ أو بصورة أكثر علمية: يحـاول أن يـستند ـ إلى المصدر الإلهي ويقترب منه، ولكنه لا يمكن أن يتماثل معه؛ لأنه يستعـصي عليه الإحاطة بمضامينه، ويستعصي عليه أيـضاً ـ كـما أشرت ـ الوصـول إلى مستوى تركيبته اللغوية المعجزة.

مع كل ما تقدم، فإن المشكلة الرئيسة في أي حديث حول الخطاب الإسلامي هي الخلط بين هذين المـصدرين، ومـن هنـا أيـضاً فـإن معظـم دعـوات التجديـد والتحديث للخطاب الإسـلامي قوبلـت بـالرفض والاسـتهجان وحتـى التكفـير أحياناً؛ لأنه ظن أن المقصود هو النوع الأول ـ أي: النصوص ـ بينما يـدرك كـل ذي بصيرة أن هذه غير قابلة لذلك بحكم طبيعتها لا بحكم موقفنا منها، ولـذلك فـإن دعوات التجديد والتحديث والتطوير والمراجعة لا تقع أبداً على النص لأنـه لـيس مشكلة العصر، فالنص كما أراده الله لا يخلـق مـشكلة وإنـما أنزلـه سبحانه ليحـل مشكلة ويعالج قضية، ومن هنا فـإن محـور أي حـديث عـن الخطـاب الإسـلامي خاصة في عصرنا هذا، يجب أن يتوجه إلى النـوع الثـاني الـذي هـو بحكـم طبيعتـه وبحكم مواقفنا المتباينة منه قابل لكـل أنـواع التطـوير والمراجعـة، خاصـة في ظـل المتغيرات والمستجدات المعاصرة، والتي حمَّلت الخطاب الإسـلامي المعـاصر كثـيراً من الأزمات التي تشهدها الساحة الدوليـة، ممـا فـتح المجـال واسـعاً أمـام أعـداء الإسلام لشن حرب صـليبية جديـدة بأسـلوب جديـد يـضع الإسـلام في قفـص الاتهام، بل ويصل الأمر إلى الحكم عليه بإبعاده من مسار الحياة المعاصرة[1].

مضمون الخطاب الإسلامي:

الحديث عن مضمون الخطاب الإسلامي يعني بالـضرورة الحـديث عـن هذا الخطاب في مستواه الإلهي؛ أي:المضمون القرآني لأنه الأساس وهو المصدر،

(1) الإسلام وتطوير الخطاب الـديني، رابطـة الجامعـات الإسـلامية، سلـسلة فكـر المواجهـة (3)، 2002م، ص 61 ـ 67.

وهو المعبر الحقيقي الذي تستند إليه الخطابات الأخرى التي تنتسب إلى الإسلام، وفي هذا الإطار يمكن الإشارة إلى المضامين التالية:

1 ـ **إنه خطاب إنساني النزعة**: فهو يستهدف الإنسان من حيث إنه كائن مكرم، شرفه الله بأن يتولى مسؤولية الخلافة والإعمار في الأرض، ولذلك تضمن الخطاب القرآني كل ما يصلح شأن الإنسان ويوجهه لتحقيق هذه الخلافة.

والمتأمل في آيات القرآن يجد أن لفظ الإنسان قد تكرر ثلاثاً وستين مرة، كما تكررت كلمة الناس مائتين وأربعين مرة، وهذا يعني أن الله سبحانه وتعالى قد خص الإنسان بعناية فاقت في احترامها وتكريمها له كل الديانات والفلسفات والمذاهب الأخرى، ويمكن رصد مظاهر هذه العناية في قضية استخلافه في الأرض: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ (البقرة: 30)، وفي تسخير الكون له: ﴿أَلَمْ تَرَوْا۟ أَنَّ ٱللَّهَ سَخَّرَ لَكُم مَّا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلْأَرْضِ وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُۥ ظَٰهِرَةً وَبَاطِنَةً﴾ (لقمان: 20)، وفي خلقه في أحسن صورة: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ فِيٓ أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾ (التين: 4).

والحديث عن النزعة الإنسانية في الخطاب القرآني يقود بالضرورة إلى ما يترتب عليها من احترام لحقوق هذا الإنسان في كافة صورها، إذ لا معنى لهذه الإنسانية دون احترام لهذه الحقوق؛ ومنها: حق الإنسان في الحياة؛ حيث يحرم الله قتل النفس إلا بالحق؛ ويجعل إهدار الدم من أكبر الموبقات: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا۟ ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِي حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلْحَقِّ﴾ (الإسراء: 33)، ﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ خَٰلِدًا فِيهَا وَغَضِبَ ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُۥ وَأَعَدَّ لَهُۥ عَذَابًا عَظِيمًا﴾ (النساء: 93)، ﴿مِنْ أَجْلِ ذَٰلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِيٓ إِسْرَٰٓءِيلَ أَنَّهُۥ مَن قَتَلَ نَفْسًۢا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي ٱلْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ ٱلنَّاسَ جَمِيعًا﴾ (المائدة: 32)، وللحفاظ على النفس الإنسانية شرع القصاص ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِصَاصُ فِي ٱلْقَتْلَى﴾ (البقرة: 178)، كما كفل القرآن للإنسان حق الحرية؛ حيث جعله مسؤولاً عن جميع تصرفاته، ﴿وَكُلَّ إِنسَٰنٍ أَلْزَمْنَٰهُ طَٰٓئِرَهُۥ فِي عُنُقِهِۦ ۖ وَنُخْرِجُ لَهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ كِتَٰبًا

يَلْقَىٰهُ مَنشُورًا ﴾ (الإسراء: 13)، وليس لهذه الحرية حدود في الإطار الشخصي، بل إنها تمتد لتشمل حتى الجانب العقدي؛ حيث الإنسان حر في اختيار ما يعتقد: ﴿فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ ﴾ (الكهف: 29)، كما كفل له حق القيام بما يطبق، فلا يوجد في الخطاب القرآني تكليف بمستحيل: ﴿ لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ۚ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا ٱكْتَسَبَتْ ﴾ (البقرة: 286)، وكفل له أيضاً حق التفكر والتدبر وإعمال العقل: ﴿ وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ ۚ إِنَّ ٱلسَّمْعَ وَٱلْبَصَرَ وَٱلْفُؤَادَ كُلُّ أُو۟لَٰٓئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْـُٔولًا ﴾ (الإسراء: 36)، كما كفل له حرية الإبداع في حدود الطاقة البشرية: ﴿ يَٰمَعْشَرَ ٱلْجِنِّ وَٱلْإِنسِ إِنِ ٱسْتَطَعْتُمْ أَن تَنفُذُوا۟ مِنْ أَقْطَارِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ فَٱنفُذُوا۟ ۚ لَا تَنفُذُونَ إِلَّا بِسُلْطَٰنٍ ﴾ (الرحمن: 33).

ولتأكيد المضمون الإنساني في الخطاب القرآني توجهت الآيات إلى إبراز وحدة النوع الإنساني كطريق لإظهار مبدأ الأخوة الإنسانية: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُوا۟ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَآءً ۚ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ ٱلَّذِى تَسَآءَلُونَ بِهِۦ وَٱلْأَرْحَامَ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا ﴾ (النساء: 1)، ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓا۟ ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ ﴾(الحجرات: 12)، ولعل في الإشارة القرآنية: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ ﴾ تأكيداً آخر على هذا المضمون بإضفاء طابع المساواة على النوع الإنساني، فهو كما يقول الرسول الكريم (ﷺ): «يا أيها الناس إن ربكم واحد، وإن أباكم واحد، ألا لا فضل لعربي على عجمي، ولا لعجمي على عربي، ولا لأحمر على أسود، ولا أسود على أحمر إلا بالتقوى»[1]، ولعل إقرار مبدأ المساواة هذا يضيف لتكريم الإنسان بُعداً آخر، حيث يحرم معه التمايز الطبقي والتفاضل العرقي، وتحرم العصبية والتعصب، ويبقى المعيار الوحيد للمفاضلة بين أفراد النوع الإنساني هو ما يقدمه الفرد لنفسه ولمجتمعه وأمته ودينه، وهي ما جمعت كلها في مصطلح (التقوى).

(1) رواه البيهقي، من حديث جابر.

ويرتبط بقضية المساواة في الخطاب القرآني أمر أكثر أهمية في تنظيم العلاقة بين أفراد النوع الإنساني، وهو الدعوة للحوار والتفاهم بالحسنى في كل أمور الحياة، وخاصة في مجال العقيدة التي هي أخطر جوانب الحياة التي يقع حولها الصراع البشري، ومن هنا أكد القرآن الكريم على ضرورة الالتزام باليسر واللين في الدعوة إلى الله، وفي التعامل مع الآخر: ﴿ ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ ۖ وَجَٰدِلْهُم بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ ﴾ (النحل: 125)،كما دعا أتباع الديانات الأخرى إلى اتباع أسلوب الحوار والوصول إلى قدر مشترك من التفاهم يجنب البشرية مخاطر الصراع والصدام، قال تعالى: ﴿قُلْ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ تَعَالَوْاْ إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَآءٍۭ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا ٱللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِۦ شَيْـًٔا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ ۚ فَإِن تَوَلَّوْاْ فَقُولُواْ ٱشْهَدُواْ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ ﴾ (آل عمران: 64).

وهكذا يتضح أن الخطاب الإسلامي الحقيقي هو خطاب الإنسانية جمعاء: ﴿ وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَٰلَمِينَ ﴾ (الأنبياء: 107)، وأنه لا مكان في الخطاب الإسلامي للنزعة الفردية التي تنتج التسلط أو الهيمنة أو التعصب أو التطرف، وأن كل خطاب يخلو من هذه النزعة الإنسانية ويفتقد خاصية احترام الإنسان ديناً وعرقاً وثقافة وحضارة لا يمكن أن يحمل صفة الخطاب الإسلامي الصحيح.

2 ـ **هو خطاب المعرفة والعلم**: فرسالته افتتحت بالدعوة إلى القراءة: ﴿ٱقْرَأْ بِٱسْمِ رَبِّكَ ٱلَّذِى خَلَقَ ﴿١﴾ خَلَقَ ٱلْإِنسَٰنَ مِنْ عَلَقٍ ﴿٢﴾ ٱقْرَأْ وَرَبُّكَ ٱلْأَكْرَمُ ﴿٣﴾ ٱلَّذِى عَلَّمَ بِٱلْقَلَمِ ﴿٤﴾ عَلَّمَ ٱلْإِنسَٰنَ مَا لَمْ يَعْلَمْ ﴾ (العلق: 1 ـ 5)، وتردد العلم في الخطاب القرآني في أكثر من موضع: ﴿نٓ ۚ وَٱلْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ ﴾ (القلم: 1)، ﴿يَرْفَعِ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مِنكُمْ وَٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْعِلْمَ دَرَجَٰتٍ ﴾(المجادلة: 11)، وهذا يعني أن مضمون الخطاب الإسلامي يجب أن يتسلح بالعلم والمعرفة، وأن يكون ذا وعي بقضايا العصر وطبيعة المشكلات حتى يكون واقعياً وعقلانياً، ولهذا كثرت الدعوة في الخطاب القرآني إلى إعمال العقل والتدبر والتفكر من أجل غلق الباب أمام الخرافة والأسطورة

والخيال التي لا تتناسب وطبيعة الرسالة الخاتمة التي جاءت لحل مشكلات البشرية قاطبة طوال الفترة الباقية من حياة البشرية.

3 ـ **هو خطاب يتضمن وسطية في المنهج**: فلا مغالاة ولا غلو وتطرف، ﴿ وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ ﴾ (البقرة: 143)، ولكي يُمكِّن المسلمين من تولي الشهادة على الناس دعا الخطاب القرآني إلى الاستقامة وعدم الطغيان: ﴿ فَٱسْتَقِمْ كَمَآ أُمِرْتَ وَمَن تَابَ مَعَكَ وَلَا تَطْغَوْا۟ ۚ إِنَّهُۥ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴾ (هود: 112)، وتبدو وسطية المنهج هذه في كل جوانب الخطاب الإسلامي فهي وسطية في المزاوجة بين طبيعة الإنسان المادية والروحية: ﴿ وَٱبْتَغِ فِيمَآ ءَاتَىٰكَ ٱللَّهُ ٱلدَّارَ ٱلْءَاخِرَةَ ۖ وَلَا تَنسَ نَصِيبَكَ مِنَ ٱلدُّنْيَا ۖ وَأَحْسِن كَمَآ أَحْسَنَ ٱللَّهُ إِلَيْكَ ۖ وَلَا تَبْغِ ٱلْفَسَادَ فِى ٱلْأَرْضِ ۖ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْمُفْسِدِينَ ﴾ (القصص: 77)، وهي وسطية الاعتراف بالواقع البشري: ﴿ فَإِذَا قُضِيَتِ ٱلصَّلَوٰةُ فَٱنتَشِرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ وَٱبْتَغُوا۟ مِن فَضْلِ ٱللَّهِ وَٱذْكُرُوا۟ ٱللَّهَ كَثِيرًا لَّعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴾ (الجمعة: 10)، وهي وسطية مسايرة الفطرة وتهذيب الغرائز: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تُحَرِّمُوا۟ طَيِّبَٰتِ مَآ أَحَلَّ ٱللَّهُ لَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوٓا۟ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْمُعْتَدِينَ ﴿٨٧﴾ وَكُلُوا۟ مِمَّا رَزَقَكُمُ ٱللَّهُ حَلَٰلًا طَيِّبًا ۚ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ ٱلَّذِىٓ أَنتُم بِهِۦ مُؤْمِنُونَ ﴾ (المائدة: 87 ـ 88)، وهي وسطية تنحو إلى بساطة العقيدة ويسر التكاليف: ﴿ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ﴾ (الحج: 78)، وهكذا فوسطية الخطاب الإسلامي ظاهرة في العقيدة والشريعة، وفي كل جوانب الحياة، ولذلك فإن أي خطاب يجنح إلى الغلو والتطرف،ويكلف الإنسان بما لا يستطيع أو بما هو غير واقعي هو خطاب غير إسلامي.

4 ـ **هو خطاب يتصف بالمرونة ويراعي المتغيرات**: ويتضح ذلك في خطابه الكلي الذي لا يلجأ إلى التفصيلات الدقيقة، ولا يحدد الوسائل والأوعية للتطبيق، ومن ذلك مثلاً حديثه عن الشورى كمنهج للحكم دون أن يعطي نموذجاً محدداً لشكلها ومستوياتها وآلياتها؛ ليترك الأمر في ذلك للمجتمعات البشرية

التي يجب أن تكيف هذا المبدأ بما يلائم ظروفها الزمانية والمكانية، وفي ذلك من التوسعة ورفع الحرج على الناس ما لا يوجد في أي رسالة أو ديانة أخرى، ومثل هذا يقع في معظم القضايا التي يعرضها الخطاب القرآني كقضايا المال والعلاقات الاجتماعية والتعامل مع متع الحياة الدنيا المختلفة.. إلخ، وهذا المضمون يوضح لنا خطأ الخطابات التي تحاول أن تقولب الإسلام في أشكال جاهزة تفرض أنماطاً محددة في أشكال الحكم والاقتصاد واللباس والمظهر.. إلخ.

5 ـ **هو خطاب اليسر ورفع الحرج والمشقة:** أي هو خطاب الواقع الذي يراعي الفطرة البشرية: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ (البقرة: 185)، ويوجه الخطاب القرآني المؤمنين إلى ألا يضيقوا على أنفسهم فوق ما وسع الله لهم فيه: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَسْـَٔلُوا۟ عَنْ أَشْيَآءَ إِن تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ وَإِن تَسْـَٔلُوا۟ عَنْهَا حِينَ يُنَزَّلُ ٱلْقُرْءَانُ تُبْدَ لَكُمْ عَفَا ٱللَّهُ عَنْهَا وَٱللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ﴾ (المائدة: 101) وتأكيداً على هذا المعنى يقول الرسول (ﷺ): «ما أحلَّ الله في كتابه فهو حلال، وما حرمه فهو حرام، وما سكت عنه فهو عفو، فاقبلوا من الله عافيته، فإن الله لم يكن لينسى شيئاً»، ثم تلا قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا﴾[1].[2].

ومنهج التيسير هذا أصل من أصول الإسلام يتردد صداه في كثير من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية، والتي يكشف استعراضها انحراف كثير من الخطابات الإسلامية المعاصرة، والتي تحاول أن تضع حدوداً نهائية للشريعة تنطلق من تفسيرات للنص غفلت عن هذا المنهج، وبالتالي تضيق على الناس حياتهم؛ خاصة في بلاد الأقليات المسلمة التي يعاني فيها المسلمون كثيراً من غياب هذا المنهج لدى من تصدوا للإفتاء هناك.

---

(1) أخرجه أبو داود وتفرد به، ورجاله ثقات، باب الأطعمة (3306).

(2) د. أحمد كمال أبو المجد، حول الخطاب الديني المعاصر، وجهات نظر، ع 38، س 4، مارس 2002، ص 5.

6 ـ **هو خطاب العقل**: يعلي من شأنه، ويعظم من دوره، ويجعله الطريق الموصل للحقائق وفي مقدمتها الإيمان، ولهذا تتردد الإشارة إلى العقل في معظم سور القرآن الكريم في صيغ مختلفة: يعقلون ـ يتدبرون ـ يتفكرون ـ يفقهون ـ ينظرون ـ يبصرون ـ يعتبرون ـ أولو الألباب ـ أولو الأبصار ـ أولي النهى، ومعنى ذلك: أن إعمال العقل أمر واجب، وتعطيله إيقاف للحياة البشرية، وأن النصوص لا يمكن أن تفهم بغير أن يكون للعقل دور في فهمها وتفسيرها وتصديقها، ولهذا يعلي الله من شأن العلماء: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى ٱللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ ٱلْعُلَمَٰٓؤُاْ﴾(فاطر: 28).

لأنهم بإعمالهم للعقل وتدبرهم وتفكرهم في مظاهر الكون يتميزون عن سائر شرائح المجتمع التي لم تتمكن من إعمال عقولها، ولأهمية العقل قال عنه حجة الإسلام الغزالي: العقل: «أنموذج من نور الله»، وقال عنه الجاحظ: «إنه وكيل الله عند الإنسان»[1].

وتتعاظم أهمية العقل في الخطاب القرآني؛ حين يتم الربط بينه وبين مسؤولية الإنسان في قبول الحقائق؛ حيث يقول الله تعالى: ﴿ وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌۚ إِنَّ ٱلسَّمْعَ وَٱلْبَصَرَ وَٱلْفُؤَادَ كُلُّ أُوْلَٰٓئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْـُٔولًا ﴾ (الإسراء: 36). وهذا يعني مسؤولية الإنسان في قبول كل الحقائق الإيمانية والحياتية، ومن هنا كان إيمان المقلد في أدنى درجات الإيمان، ولذلك أيضاً يصف الخطاب القرآني من يعطلون عقولهم بالأنعام: ﴿لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَّا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ ءَاذَانٌ لَّا يَسْمَعُونَ بِهَآۚ أُوْلَٰٓئِكَ كَٱلْأَنْعَٰمِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ﴾(الأعراف: 179)، ويقدم القرآن صورة لمن عطلوا عقولهم فيقول: ﴿وَقَالُواْ لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِىٓ أَصْحَٰبِ ٱلسَّعِيرِ ﴿١٠﴾ فَٱعْتَرَفُواْ بِذَنۢبِهِمْ فَسُحْقًا لِّأَصْحَٰبِ ٱلسَّعِيرِ﴾ (الملك: 10 ـ 11).

---

(1) د. محمود زقزوق، قضايا فكرية واجتماعية في ضوء الإسلام، دار المنار، ص 91.

ورغم هذه الأهمية التي يعطيها القرآن للعقل؛ فإنه لا يجعله أبداً مناقضاً للوحي كما هي مشكلة الخطاب الإسلامي المعاصر، بل إن الوحي هو أساس العقل ومجاله، فالوحي الذي هو الكمال المطلق والثبات الدائم والنص المتجدد محتاج إلى العقل لوضعه في الإطار الذي يقترب من المراد الإلهي، والذي من خلاله يمكن حل الكثير من مشكلات الحياة المعاصرة، ومن هنا يتبين أن التشريع الإسلامي قائم على مصدرين غير متناقضين: النقل والعقل، مهمة الأول التأسيس للحكم الشرعي، ومهمة الثاني التفسير والتأويل والتصديق، ومهمة العقل هذه تقتضي أن مجال عمله فيما يحتاج إلى التأويل، أما ما هو واضح مفصل كأحكام المواريث فلا مجال للعقل فيها إلا من جانب إيضاح المقصد الشرعي فيها، وقد عني كثير من علمائنا بإبراز دور العقل في الإسلام، وأكدوا على أنه قسيم للنقل، ومن ذلك مثلاً الإمام الشاطبي في كتابه (الموافقات)؛ حيث يقول: «الأدلة الشرعية ضربان: أحدهما: ما يرجع إلى النقل المحض، والثاني: ما يرجع إلى الرأي المحض، وهذه القسمة هي بالنسبة إلى أصول الأدلة، وإلا فكل واحد من الضربين مفتقر إلى الآخر، لأن الاستدلال بالمنقولات لابد فيه من النظر، كما أن الرأي لا يعتبر شرعاً إلا إذا استند إلى النقل، فأما الضرب الأول فالكتاب والسنة، وأما الثاني فالقياس والاستدلال»[1].

ومن هذا المنطلق فإنه لا يتصور وجود تناقض بين المعقول والمنقول: «لأن ما جاء به الوحي، ليس فيه ما يناقض العقل، بل هو جار كله على مقتضى مبادئه: فقد جاء في هذا الوحي، أن العقل هو أساس التكليف، فلو كان فيه ما يناقض العقل لكان فيه تكليف بما لا يُطاق، والحال أنه يعلن أن ﴿ لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ﴾ (البقرة: 286)، وأما ما يبدو في الظاهر أنه مناقض للعقل مما جاء في القرآن والحديث، فهو إما أن يكون مما يعلو على فهم العقل دون أن يكون

(1) الشاطبي، الموافقات: 3/ 21، دار إحياء الكتب العربية- القاهرة.

مناقضاً له، أو مما يبدو في ظاهره كـذلك، ويمنـع التأويـل أن يخرجـه مـن ذلـك الظاهر، أو يكون العقل مخطئاً فيما توصل إليه من نتيجة، تبدو مناقضة لما جاء بـه الوحي، لعدم انتهاجه النهج الصحيح في البحث والنظر، أو يكون ما ظُنَّ وحيـاً من آحاد الحديث ليس في الحقيقة وحياً، وفي هذه الأحوال كلها لا يكون ما جاء به الوحي مناقضاً للعقل في حقيقة أمره»[1].

بهذا الفهم للعلاقة بين الوحي والعقل يبـدو الأمـر شـديد الغرابـة حـين يتحول هذا الفهم إلى جدلية تحوِّل الموضوع إلى معركة فكرية؛ يصور فيها العقـل مقابلاً للوحي ومعارضاً له، وتشتد المعركة حتـى تـصبح القـضية ثنائيـة فكريـة تتحرك فيها الإيديولوجيات المختلفة، برؤى متعددة منتجـة غلـواً صـوَّره أحـد الباحثين حين قال: إن الفكر الإسلامي المعاصر يواجه لونين مـن الغلـو: «غلـو الإفراط (النصوص ـ الحرفي) الـذي يقـف أصـحابه عنـد ظـواهر النـصوص، مهدرين أدوات النظر العقـلي في هـذه النـصوص، وغلـو التفـريط (الوضـعي ـ المادي ـ العلماني) الـذي يـصنع أصـحابه (بالماديـة ـ الوضـعية) صـنيع الباطنيـة القدماء، عندما يعممون التأويل، ويطلقونه من ضوابطه اللغوية، فيتجـاوزون ـ بدعوى التاريخية ـ أحكام القرآن الكريم، في التشريع والعقائد، والأخلاق»[2].

إن هذا الغلو وهذه المقابلة الخاطئة بين الوحي والعقل قد أثرا سـلبياً عـلى الخطاب الإسلامي المعـاصر، بإغراقـه في فهـم خـاطئ لمقاصـد الـشريعة وروح الدين، وكان ذلك سبباً في تقديم صورة مـشوهة عـن الإسـلام فتحـت المجـال للاتجاهات العلمانية، وللظاهرة الاستشراقية أن تضع الإسلام في عداد الـديانات التي لا تتناسب مع العصر، أو في عداد الديانات التي تشكل خطراً عـلى الـسلم

(1) د. عبد المجيد النجار، في فقه التدين فهماً وتنزيلاً، كتـاب الأمـة، عـدد 22، المحـرم 1410هـ. وانظر ذلك في: الموافقات، للشاطبي: 3/ 15.

(2) د. محمد عمارة، النص الإسلامي بين الاجتهاد والجمود والتاريخية، دار الفكر ـ دمشق، ص 32.

العالمي، وهذه لعمري الكارثة التي لم تكن لتحدث لو أن الخطاب الإسلامي المعاصر اتبع منهج القرآن الكريم في الدعوة والإرشاد، وانطلق من توجيهات القرآن الكريم في إضفاء صفة العقلانية على منتجاته الفكرية في مختلف مستوياتها، إن هذه بحق تعتبر أزمة لا مخرج منها إلا بإصلاح الخطاب الإسلامي ـ في مكونه البشري ـ بالارتداد إلى منهج القرآن الكريم في إعطائه فرصة أكبر ليتمكن من الإبحار بحرية في معالم النص ليقدم تجديداً للفكر الديني يحقق الصلاحية الدائمة للقرآن، ويقدم للبشرية الإسلام كما أراده الله منهجاً حياتيّاً مناسباً لكل زمان ومكان.

ولعل أزمة الخطاب المعاصر هذه تبدو في دعوة أحد الباحثين للخروج منها بشكل يحرر هذا الخطاب من كثير من التحفظ الذي يعانيه حيث يقول: «دعونا نذكر هؤلاء الخائفين من العقل وسلطانه والمشفقين أن تتطاول العقول على النصوص، دعونا نذكِّرهم بأن الله تعالى هو المتكفل بحفظ تلك النصوص، وأن الفقهاء وأهل العلم كانوا ـ ولا يزالون ـ ورثة الأنبياء في المحافظة على تلك النصوص، ولكن الأزمة الحقيقية في ثقافتنا السائدة وفي خطابنا الديني المعاصر أن العقل قد أنزل عن عرشه، وأن قضية العلم قد تراجعت مكانتها في عقول كثير من المتدينين.. وانه إذا كانت آفة الدنيا من حولنا أن بعض الناس قد تصوروا أن العقل يستطيع ـ بغير النقل وهداية الوحي ـ أن يهدي إلى الرشد، فإن آفتنا ـ نحن المسلمين ـ أننا عطلنا العقول، وركنت عامتنا وخاصتنا إلى المنقول، فتوقف كثيرون عن إعمال العقول، وتوقف بعضهم عن السعي وإحسان العمل، واختلط التوكل بالتواكل، وامتزجت القناعة بالخمول، كما اختلطت العفة بالعجز، فتقدم الناس وتأخرنا، وتحركت الدنيا وتجمدنا، ولا خير اليوم في خطاب ديني لا يتصدى لهذه الثغرة ولا يعالج هذا الخلل»[1].

---

(1) د. كمال ألو المجد، حول الخطاب الديني المعاصر.

أزمة الخطاب الإسلامي المعاصر:

أتصوَّر أن الخطاب الإسلامي المعاصر يعاني من مشكلات كثيرة، أهمها ما يلي:

أولاً ـ مشكلة المرجعية:

مثَّل القرآن الكريم وسنة الرسول الله (ﷺ) الصحيحة مرجعية وحيدة ساهمت في حفظ المسلمين من الانحراف والضلال، خاصة في مجتمع النبوَّة ومجتمع الخلافة الراشدة، وساعدت قوة اللغة في هذه العصور، والرغبة في الاجتهاد المنطلق من مصلحة هذه الأمة في حفظ الفكر الإسلامي من الانهيار إلى مزالق الخلاف والاختلاف، وحين اتسعت رقعة العالم الإسلامي، ودخلت أجناس جديدة تحمل معها أفكارها وتأويلاتها وتراثها، كان لزاماً على وحدة الأمة أن تتأثر بما يفرضه اختلاف الأجناس من تداعيات مختلفة، والتي كانت أخطرها ظهور مرجعيات جديدة، اكتسبت في بعض الأحيان، وفي بعض المجتمعات، قداسة تقترب من قداسة القرآن.

لسنا في مقام تفصيلي في هذه القضية، ولكن أريد القول: إن ظهور التمذهب في عالم الإسلام كان أحد أبرز هذه التداعيات. ولقد أدى هذا بدوره إلى ظهور التعصب المذهبي، والذي طور في نهاية الأمر، ليصل إلى ظهور عصر التكفير، وإذا كنا ننظر إلى المذهبية على أنها إثراء للفكر الإسلامي بما أنتجته من دراسات وآراء، أكسبت الإسلام يُسراً في التشريع وسماحة في التعامل، فإن البعض قد حول ذلك الجانب الإيجابي إلى أداة هدم للمجتمع الإسلامي بما أضفاه على ذلك من عصبية مقيتة كان لها أكبر الأثر في انحراف الخطاب الإسلامي نحو منعرجات لا تخدم الإسلام ولا المسلمين، سواء كان في داخل المجتمع الإسلامي أو في مجتمعات غير إسلامية.

إن التعامل غير الواعي مع قضية التمذهب والذي حذر منه أئمة الاجتهاد في عصور الإسلام المختلفة، قد أنتج مناهج مختلفة في معالجة القضايا

الحياتية، تبتعد كثيراً عن المنهج الذي سار عليه مجتمع النبوَّة ومجتمع الخلافة الراشدة، إذ لم يعد القرآن الكريم هو الأساس في الحكم على الأشياء مناط الاختلاف، وإنما أصبح قول المفكر يحتل مكانة وأهمية كبرى لا تسمح أحياناً بأي رأي آخر. وازداد الأمر تعقيداً حين انحدر الخطاب الإسلامي المعاصر إلى التمحور حول فقيه معين ضارباً عرض الحائط بكل الثروة الفقهية التي أنتجتها عقول المجتهدين في عصور الإسلام المختلفة.

ولم يعد للغة ولا للعقل أثر في الحكم على الأشياء، بل إن قول المجتهد أيّاً كانت صفة اجتهاده، لا يفتح مجالاً للحوار، فإما قبول به وإما وقوع في دائرة الضلال والعصيان.

إن منهجية التلقين التي تفشت في المجتمع الإسلامي قد سببت كثيراً من المشكلات الفكرية، لعل من أهمها ابتعاد الفكر الإسلامي عن الاهتمام بمقاصد الشريعة، الذي هو من أشرف العلوم وأجلها والذي يفتح من آفاق المعرفة بمستهدفات الشريعة ما لا يحتمل معه أي طريق لضيق الوقت، أو لانغلاق الفكر، فالعالم بمقاصد الشريعة قادر على التعامل بوعي وانفتاح مع كل المستجدات، دون التفريط بالثوابت والأصول، يضاف إلى هذه المشكلة ما سببته هذه المنهجية من انعدام روح الحوار على كافة المستويات.

إن مظاهر مشكلة المرجعية كثيرة ومتعددة؛ لا نستطيع أن نأتي على كل أنماطها، ولكن حسبنا القول: إنها مؤثرة، وبشكل كبير، في الخطاب الإسلامي المعاصر، وتأثيرها يبرز بشكل خاص في التالي:

أولاً: تقديم الإسلام بالصورة التي لا تفسح المجال للعقل بأن يكون له دور في قبول الحكم من عدمه؛ فالأثر مهما كانت درجة صحته أو عقلانيته، هو المعوَّلُ عليه دائماً، والخروج عنه بالضرورة يؤدي إلى الوقوع في المحظور.

ثانياً: إكساب بعض الآراء صفة القداسة، بما يجعلها غير قابلة للرد، وفي واقع الأمر، أنها ليست كذلك.

ثالثاً: تأسيس مسلمات جديدة في الفكر الإسلامي، ليس لها أساس في كتاب الله ولا في سنة الرسول (ﷺ)، وإنما أساسها فقط آراء ضعيفة لا تصمد أمام البحث العلمي الرصين.

رابعاً: فتح المجال أمام دعاة الفكر التقليدي والاتجاهات العلمانية للهجوم على الإسلام بما يصطادونه من آراء وفتاوى وأحكام واجتهادات ليست محل اتفاق بين المسلمين، وإنما جاءت استناداً إلى مرجعيات مختلفة ومتباينة الاجتهاد والاتجاه.

ثانياً ـ انعدام الحوار:

الخطاب القرآني ذو طبيعة حوارية، والخطاب الإسلامي المنطلق من القرآن ضرب أمثلة رائعة في الحوار، ليس فقط مع المخالفين، وإنما حتى مع المعاندين والأعداء، والناظر إلى التاريخ الإسلامي، في فتراته الصافية، يجد ألواناً من الحوار كان لها أثر كبير في إقبال الناس على هذا الدين. وحين ضعف المجتمع الإسلامي اختلَّت الكثير من القيم، واختفت الكثير من المثل، وكانت سمة الحوار من أكثر السمات تأثراً، ولعلَّ العالم المعاصر يشهد أعلى درجات هذا التأثر؛ فالمسلمون الآن يصعب عليهم، تحت تأثير الفرقة والتشيع، أن يقبلوا بحوار مع الآخر مسلماً كان أو غير مسلم، وظهر ذلك جلياً في الخطاب الإسلامي المعاصر الذي حملته بعض أقلام التيارات الإسلامية التي أدى بها رفض مبدأ الحوار إلى الوقوع في دائرة التكفير لكل مخالف.

إن مسألة رفض الحوار مع الآخر، باتت مرضاً يهدد جوانب متعددة من حياتنا المعاصرة، ودخل حتى في أكثر مؤسساتنا الفكرية، التي يفترض أنها آخر معاقل الحوار، ومن هذا المنطلق، سارع الغرب إلى استغلال هذا الجانب، بصنع قضايا، واختلاق مشكلات فكرية ـ تربك الخطاب الإسلامي وتضعه في صراع

مع مختلف التيارات الفكرية الأخرى، وقد ينتج عن ذلك أحياناً، خلق أصنام فكرية، تعبد وتقدس وتحترم في عالم الغرب، لأنها تتبنى الإسلام وهي منه براء.

إن فكرنا الإسلامي بتراثه العظيم يسجل قيماً فريدة في التعامل مع الآخر قلَّما نجد لها نظيراً في أفكار الآخرين، والمستعرض لهذا التراث يصعب عليه حصر النصوص التي تتناول أخلاقيات الحوار وآداب التعامل مع الآخر وأسس المناظرة والجدل بالحسنى كما حثَّ عليها القرآن الكريم، ويكفينا هنا استعراض شذرات من هذا التراث كإشارة إلى انفصال بعض دعاة الخطاب الإسلامي المعاصر عن تراثهم الأصيل، يقول ابن رشد: «لا بد أن يسمع الإنسان أقاويل المختلفين في كل شيء يبحث عنه إن كان يجب أن يكون من أهل الحق»[1]، ويقول ابن حزم: «إذا حضرت مجلس علم فلا يكن حضورك إلا حضور مستزيد علماً وأجراً، لا حضور مستغنٍ بما عندك، طالباً عثرة تشيعها، أو غريبة تشنعها؛ فهذه أفعال الأراذل الذين لا يفلحون في العلم أبداً»[2].

ويرى الجاحظ في رسائله أن التعصب مهلكة فيقول: «العصبية التي هلك بها عالم بعد عالم، والحمية التي لا تبقي ديناً إلا أفسدته، ولا دنيا إلا أهلكتها»[3].

ومن مساوئ الصدف أن يعبر غيرنا عن ما يجب أن نقدمه نحن للعالم وما هو من صميم رسالة الإسلام، يقول فدريكو مايور، المدير السابق لمنظمة الأمم المتحدة للتربية والعلوم والثقافة (يونيسكو): «إن كل ثقافة تمتلك قيماً يجب الاعتراف بها وتقديرها ضمن هذا التنوع، ولكن ضمن هذا التفرد الذي يميز كل كائن بشري من أجل فهم الآخر واحترامه وحبه، إن التنوع الثقافي يشكل غنى

---

(1) ابن رشد، تهافت التهافت، مركز دراسات الوحدة العربية ـ بيروت، 1998م، م2. ص 26.

(2) ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، دار المعرفة ـ بيروت، 1976م، ص 2.

(3) الجاحظ، الرسائل، تحقيق عبد السلام هارون ـ القاهرة، 1964م، ص 20.

الإنسانية، والتعدد الديني والثقافي هما عماد السلام الدائم. كلنا مختلفون، ولكنا متحدون من أجل إعادة اكتشاف الرسالة العميقة للسلام والتأكيد عليها»[1].

ثالثاً ـ الخلط بين السياسي والديني:

لعل من أبرز مشكلات الخطاب الإسلامي المعاصر هو الخوض بقوة في تعاطي المسألة السياسية، والتنظير لها والدفاع عنها بروح يعتقد أصحابها أنها إسلامية، وعلى الرغم من أن الإسلام لم يقرر نمطاً معيناً للحكم، سواء في القرآن أو في مجتمع القدوة ـ مجتمع النبوَّة ـ إلا أن الكثير من الباحثين تمسك بتنظير أنماط مختلفة من النظم السياسية وتقديمها على أنها الإسلام، وتأتي في مقدمة ذلك مسألة الخلافة، التي أخذت من الخطاب الإسلامي المعاصر قدراً من الجهد غير يسير، في محاولة لإثبات أنها الأصح والأقدر على حل مشكلات العالم الإسلامي المعاصر، وهي القناعة التي قد لا تتفق مع وجهات نظر أخرى، تدعي أنها إسلامية، وتدعي أن مشكلة العالم الإسلامي في نكسته بنظام الخلافة وخاصة المتأخر منها، وقد بدأ الخطاب الإسلامي المعاصر يميل إلى التنظير أخيراً لفكرة التعددية الغربية على أنها الأقرب إلى منهج الشورى التي دعا إليها القرآن الكريم، وتحت تأثير المسألة السياسية نشأت مساجلات ونقاش وجهد فكري، على مختلف الأصعدة، لم ينتج عنه إلا ابتعاد عن روح الإسلام، وتجذُّر للخلافات، وتحول المجتمع الإسلامي إلى طوائف متصارعة، كان من الممكن تجاوز كثير من مصائبها.

إن الخطاب القرآني يفسح المجال أمامنا لننظم أمرنا السياسي بطريقة لا تخرج عن مبدأ الشورى، ومنهجية الرأي الجماعي، والخطاب الإسلامي المعاصر يحاول أن يقنعنا بأشكال من النظم السياسية لا تتناسب وعصرنا، والتي يعتبرها أنها تنزيل من حكيم خبير.

---

(1) د. مصطفى الحاج، أخلاقيات الحوار مع الآخر في الفكر العربي الإسلامي، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، 2002م.

وهذا الأمر يسري على الكثير من القضايا الدنيوية التي تشتد فيها لهجة الخطاب الإسلامي المعاصر، لدرجة تغيب معها سماحة الإسلام ويسر تشريعاته، وتنعدم فيها الفرصة التي وهبها الله لنا في كتابه بصون أمورنا الحياتية بما يتلاءم مع الزمان والمكان، ووفق ثوابت الشريعة التي حددت في القرآن الكريم.

رابعاً ـ سهولة الوقوع في شرك الاستفزاز:

لعل ضيق الأفق الذي اتسم به بعض دعاة الخطاب الإسلامي المعاصر في كثير من نتاجاتهم الفكرية، قد أدى إلى مشكلة أخرى تمثلت في عدم القدرة على التعامل مع الآخر، الذي يحاول أن يخترق الخطاب الإسلامي من داخله عن طريق دفعه لمناقشة قضايا يعتبرها رموز الخطاب الإسلامي محرمة، وبالتالي تنشب معارك كلامية، الخاسر فيها هم المسلمون، الذين يوصفون دائماً بالتعصب، وعدم إتاحة الفرصة للحرية العلمية وحرية الفكر، إلى آخر ذلك مما قد يسببه عدم القدرة على التعامل مع (الآخر) من آثار قد يطول زمنها، ويطال جوانب أخرى من حياتنا المعاصرة. ولسنا ببعيدين عن قضية سلمان رشدي وتداعياتها المختلفة.. ولسنا بحاجة إلى التذكير بما قاله المشركون للرسول (ﷺ) وما وصفوه به، وكيف كانت مواجهته (ﷺ) لهذه المواقف. ولسنا ببعيدين أيضاً عن كثير من المعارك الفكرية المعاصرة التي شغلت الخطاب الإسلامي المعاصر عن معالجة قضايا أهم تخدم الأمة الإسلامية في مواجهة تحديات الصهيونية الصليبية، ومن ذلك مثلاً: قضية حرمة تعاطي الفن وجوازه، وحرمة زراعة الأعضاء البشرية وجوازها.. إلخ.

خامساً ـ الجنوح إلى النهائية في الأحكام:

وهي من مظاهر أزمة الخطاب الإسلامي المعاصر بل ومن أخطرها؛ فبعض أنواع الخطاب الإسلامي المعاصر تتحدث عن عدد من قضايا الشريعة وكأنها تنزيل من حكيم حميد لا مجال للخلاف فيها، ولا اعتراف برأي الآخر في مناقشتها، والأمثلة كثيرة خاصة في قضايا اللباس والمظهر والعلاقة بين الرجل

والمرأة، ودور المرأة في المجتمع.. إلخ، وهذه القضايا فيما نعتقد أنها من الظني الذي ينفسح فيه النظر بسعة للوصول إلى اجتهادات تختلف فيها الأفهام، وليست المدارس الفقهية إلا مظهراً لاختلاف الأفهام، يقول أحد الباحثين: «إن فهم الدين جهد متواصل، من قبل أجيال الأمة لا يتوقف، ولا يمكن أن يدعى في زمن من الأزمان أن تعاليم الدين قد استنفدت جهود الفهم، فليس للاحق أن يضيف اجتهاداً جديداً فيه، وذلك لأن الاجتهاد في فهم الظني يقوم على معطيات وقرائن يرجع بعضها إلى ذات البينة النصية، ويرجع بعضها الآخر إلى ما هو خارج عنها من مكشوفات الحقائق في الكون والحياة، وهي معطيات متجددة متنامية، مما يجعل الاجتهاد في الفهم، وما ينشأ عنه من نتائج متجددة متنامية أيضاً»(1).

إن الخطاب الإسلامي الذي يعرض قضاياه بمنطق النهائية يعلن بطريق غير مباشر: أنه يغلق أي باب للتجديد، ويمنع أي محاولة للاجتهاد، ويعين نفسه أنه وكيل الله على الأرض، وهذا مصدر كثير من الأخطار التي تهدد الفكر الإسلامي المعاصر، بل وتهدد مستقبل الدعوة الإسلامية في وقت نحن أحوج فيه إلى فتح المجال واسعاً أمام البحث العلمي الجاد والرصين، ليكشف عن مدلولات النص ومقاصد الشرع وسماحة الشريعة بما يناسب ظرفنا الزماني والمكاني، وبها يحقق ثوابت الإسلام في تحقيق السعادة البشرية كافة.

سادساً ـ الإغراق في أمر ثانوي أحياناً، والولوع بالمشكل السياسي أحياناً أخرى:

وهو سبب من أسباب أزمة الخطاب الإسلامي المعاصر أبعدته عن تشخيص مشكلات الأمة وتقديم حلول ناجحة لها، فإذا كانت الأمة تعاني أخطار التغريب والتنصير والتهويد ومسخ الهوية، فإن الخطاب الإسلامي في كثير من بلدان العالم الإسلامي منشغل بعذاب القبر وسؤال الملكين وإطالة

(1) د. عبد المجيد النجار، في فقه التدين فهماً وتنزيلاً، كتاب الأمة، ع 22، 1410هـ.

اللحية وعدم السلام على الأجنبية والتحسر على الخلافة.. إلخ، وإذا كنا نتفق على أن هذه المسائل مما يجب أن تبحث أيضاً إلا أن هناك أولويات يجب على الخطاب الإسلامي مراعاتها، إذ تنبيه الأمة إلى أخطارها ومواجهة ما يهدد حياتها يسبق كل حديث؛ خاصة إذا كانت هذه الأخطار مما يهدد العقيدة، يقول د. طه العلواني: «إن خطاب مشروع الإصلاح الإسلامي بشقيه قد أخطأ الرمية، وحوم حول الغرض ولم يصبه، وجل مظاهر الأزمة كامنة في فكر الأمة في المقام الأول، ذلك الفكر الذي تقاعس عن ممارسة التغيير وفق السنن الربانية الثابتة: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوۡمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنفُسِهِمۡ﴾(الرعد: 11)، إذن هذا الخلط بين العقيدة والفكر يضاف إليه تطرف آخر في الادعاء بأن المعرفة لا دين لها، أو الوقوع أسارى لمقولة عالمية الثقافة الغربية المعاصرة. كل ذلك لا شك أفضى إلى خروج العقل المسلم من دائرة الصراع الحقيقي، وأفسح المجال لطغيان المشروع التغريبي الذي سعى جاهداً إلى ملء الفراغ الفكري، وأكد بالتالي على صحة أمر أن جوهر الأزمة إنما هو فكري»[1].

سابعاً ـ غياب الإستراتيجية المستقبلية:

تلك التي توجه معظم قنوات الخطاب الإسلامي المعاصر، وتدفعه إلى معالجة قضايا هامة في حياة المجتمعات الإسلامية، فلا الخطباء ولا الدعاة يرتبطون بمؤسسة رسمية أو علمية توجه خطابهم إلى الأفضل، كما أن الإذاعات الإسلامية لا تتعاون من أجل إيجاد خطاب إسلامي يتبنى قضايا ثابتة تقوِّم مسيرة الأمة، وإنما العمل العشوائي والفردي هو طبيعة الخطاب الإسلامي المعاصر الذي لا يكتفي بالفردية والأنانية، وإنما يصل إلى التصادم أحياناً سواء بين الدعاة والخطباء والسلطة، أو بين الوسائل الإعلامية عربية وإسلامية، وإذا كان هذا مؤلماً أو مؤثراً، فإن الأكثر إيلاماً هو أن مؤسسات البحث العلمي الإسلامي والجامعات

(1) د. طه جابر العلواني، إصلاح الفكر الإسلامي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1995م، ط4.

الإسلامية لم تتبن أي مشروع مشترك وإستراتيجي لإصلاح الخطاب الإسلامي المعاصر في مستوياته المختلفة، مما يفتح المجال واسعاً أمام التيارات المختلفة لتحريكه نحو منعرجات لا تخدم الإسلام ولا المسلمين.

الخطاب الإسلامي المعاصر والظروف الدولية:

لا يختلف اثنان في أن عصرنا بتغيراته المختلفة قد فرض منهجية التغير على كل أنماط الحياة؛ حتى أصبحت الثوابت مهددة بهذا التغير، ولقوة هذه التغيرات وسرعتها أصبح مستحيلاً مواجهة أخطارها إلا بمنهج أقوى يستمد قوته من إمكانات الدين وصلاحيته الدائمة للحياة رغم تغير الزمان والمكان، ويعتمد منهجه على تقدير كافة العوامل المؤثرة في هذه التغيرات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية وحتى الثقافية.

والخطاب الإسلامي المعاصر هو المعني قبل غيره من الخطابات الأخرى بمواجهة هذه التغيرات والتأثير فيها؛ وذلك لأنه:

1 ـ خطاب يستند إلى القرآن الكريم، وهو الحل النهائي لمشكلات البشرية إلى يوم الدين.

2 ـ حاجة البشرية إلى خطاب روحي في مستوى الخطاب الإسلامي.

3 ـ ما يملكه من إمكانات فكرية قادرة على مواجهة كافة التحديات.

ولكن لا يمكن للخطاب الإسلامي المعاصر أن يقوم بهذه المهمة إلا إذا استوعب الظروف الدولية، وكان قادراً على تحليلها بعمق بعيداً عن السطحية التي صبغت كثيراً من ألون الخطاب الإسلامي في فترات ماضية.

إن أهم الظروف الدولية التي نعتبرها المؤثرة في الخطاب الإسلامي المعاصر يمكن إجمالها في الآتي:

1 ـ **طبيعة الصراع الإيديولوجي العالمي**: الذي انحدر إليه العالم، والذي كان من نتيجته انهيار وهزيمة الفكر الماركسي أمام الفكر الليبرالي، ليتحول الصراع إلى

مواجهة جديدة ومفروضة بين الفكر الغربي والإسلام، ومن هنا شهد العالم ظهور فكرة صراع الحضارات بديلاً لصراع الإيديولوجيات، وكان الإسلام ـ في تصور الغرب المنتصر ـ الدين الأشد خطراً على الفكر الغربي، ومن هنا أصبح الإسلام والمسلمون في فوهة المدفع؛ حيث وجهت الاتهامات، وحيكت المؤامرات واستهدفت الشعوب والدول الإسلامية بمخططات أريد لها أن تطال كل شيء في حياتها.

2 ـ **ظاهرة العولمة**: بما تحمله من قيم وتقاليد، وأنماط عيش ومناهج تفكير جديدة، وهي الظاهرة التي أحسَّ العالم كله بخطورتها وآثارها على منظومة القيم والعادات والتقاليد والعقائد للشعوب في مختلف بقاع الأرض، ورغم ما كتب في توصيف هذه الظاهرة، والجوانب المؤثرة فيها، إلا أنني أعتقد أن خطرها سيطال الجانب الديني، حيث الدعوة قوية إلى تهميش الدين وإبعاده عن الحياة المعاصرة، والدعوة أيضاً إلى إطلاق الحريات إلى الدرجة التي يمكن من خلالها أن تتحول الحياة البشرية إلى حياة حيوانية، وكذلك سيطرة رأس المال المتمثل في الشركات متعددة الجنسية، وتدخلها في كل مقدرات الدول والشعوب دون رادع أخلاقي أو قيمي أو عقدي.

3 ـ **التقدم الهائل والمذهل في تقنية الاتصال**: والذي مكَّن البشرية من الاقتراب إلى درجة يصعب تصورها، فالعالم الذي يصفه البعض بأنه صار قرية كونية فتح المجال لكل الخطابات من أن تسمع: دينية أو غيرها، أخلاقية أو بذيئة، عاقلة أو مجنونة، جادة أو عابثة، ولهذا صار لكل كلمة أثرها، وصار مستحيلاً على الفرد في هذا العالم أن يخفي نفسه أو أن يصم آذانه عما يجري في هذا الكون، وهذه الحالة ـ بكل تأكيد ـ سببت صدمة للفكر الإنساني بإعجاب أحياناً، وبذهول أو استنكار في أحيان أخرى حسب طبيعة المتلقي، كما سببت أيضاً تغيراً في سياسات الحكومات وبرامج المنظمات ومناهج التفكير.. إلخ.

4 ـ **الانتشار الجغرافي السريع والمهم للإسلام:** والذي أصبح معه المسلمون موجودون بقوة في معظم دول العالم؛ وخاصة في دول الغرب، وهو الأمر الذي كشف عن وضعية اجتماعية جديدة عرفت بمجتمعات الأقليات المسلمة في الدول غير الإسلامية، وهي الأقليات التي سجلت حضوراً مميزاً في المجتمعات غير المسلمة؛ وخاصة في المجتمعات الغربية، وقد عبر كتاب جديد صدر في لندن سنة 2003م بعنوان (تحديث الإسلام، الدين والمجتمع داخل أوروبا والشرق الأوسط) لمجموعة من الباحثين، عن هذا الحضور بالقول: «في السنوات الأخيرة أصبح الإسلام قوة مرئية وواضحة ليس فقط في شمال إفريقيا، والشرق الأوسط وآسيا، وإنما أيضاً في أوروبا الغربية والولايات المتحدة الأمريكية، فالإسلام أصبح الدين الثاني في فرنسا مثلاً، وقل الأمر ذاته في ألمانيا وإنكلترا، وبالتالي فلا ينبغي الاستهانة بثقل الجاليات الإسلامية في الغرب؛ فهي منتشرة أيضاً وبقوة في إيطاليا وإسبانيا وبلجيكا وهولندا والدول الإسكندنافية، وقبل بضعه عقود لم يكن لهذه الجاليات أي ظهور أو تأثير، ولكنها الآن أصبحت تشغل جميع الناس في الغرب، وأصبح المسلمون يخرجون من صفوفهم الكوادر والنخب الثقافية، بل وأصبح لهم نواب في برلمانات أوروبا»[1].

في ظل هذه الظروف الدولية المعقدة والبالغة الخطورة على الإسلام والمسلمين يمكن للخطاب الإسلامي المعاصر أن يقوم بدور مهم يقدم به الإسلام للعالم الغربي المتعطش إلى ما يملأ به فراغه الروحي، ويدافع به عن الإسلام والمسلمين، ويفتح به أبواباً كثيرة للدعوة الإسلامية، فلقد دلتنا التجارب أن الإسلام يزداد انتشاراً عند المحن والشدائد، وليست أرقام الداخلين إلى الإسلام والمقبلين على التعرف عليه بعد أحداث الحادي عشر من

(1) من المكتبة العالمية، موقع بيان الكتاب، الإثنين 23/ 6/ 2003م، العدد 268.

سبتمبر إلا دليلاً على صحة ذلك، إن الخطاب الإسلامي اليوم مؤهَّل لأن يقدم الكثير للشعوب الإسلامية للخروج من أزماتها المعاصرة، وهو مؤهل أيضاً لأن يؤسس لعلاقات أكثر صفاء ونفعاً مع العالم الغربي، ولكن ذلك لن يحدث إلا إذا التزم الخطاب الإسلامي المعاصر بالتالي:

أولاً ـ التزام المنهج القرآني: ﴿ ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ ۖ وَجَٰدِلْهُم بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ ﴾ (النحل: 125) في ميادين الوعظ والإرشاد على منابر الجمعة، وفي صالات المحاضرات في الجامعات، وفي الإذاعات والفضائيات، وفي كل وسيلة يمكن فيها الحديث عن الإسلام، ولعل أكثر المناطق حاجة إلى هذا المنهج هي ساحة العمل الدعوى الداخلي، فالمشتغلون بالخطاب الإسلامي يجب أن يعلموا بأن رسول الله (ﷺ) ما خُيِّر بين شيئين إلا اختار أيسرهما ما لم يكن إثماً، وأن الشريعة الإسلامية أتت لتحل مشاكل المسلمين لا أن تخلق لهم المشاكل، لهذا فالبحث عن حلول المشاكل المعاصرة أيّاً كان القائل بها هي الطريق الصحيح لجمع الناس على كلمة سواء، طالما أن هذه الحلول لا تخرج عن ثوابت العقيدة ومقاصد الشريعة.

إن مصادر الخطاب الإسلامي المعاصر مطالبة بالالتزام بهذا المنهج القرآني وبهذا التطبيق النبوي، ومطالبة أيضاً بالارتداد إلى التراث الإسلامي الذي نفخر بأن معظم أعلامه قد عبَّروا في تآليفهم عن أن التعصب والتزمت وضيق الصدر والانغلاق الفكري ليس من سمات المسلم الحقيقي؛ الذي هو قادر على إدراك حكمة الله في تنوع البشر واختلاف الآراء والثقافات، قال تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓا۟ ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ ﴾ (الحجرات: 13)، ﴿ وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦ خَلْقُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَٰنِكُمْ ﴾ (الروم: 22)، ولا يخفى هنا أن اللسان هو أداة التفكير.

ثانياً - الإدراك الكامل والفهم الشمولي لواقع العالم المعاصر: إذ لا يمكن للخطاب الإسلامي أن يكون مؤثراً في في عالم اليوم بالاعتماد على ثقافة الماضي، إن واقعنا اليوم معقد بصورة يستحيل معها لذوي الثقافة الواحدة أن يؤدوا دوراً فاعلاً في علاج مشكلات الأمة، أو في التعامل مع قضاياها المعاصرة، وخاصة فيما يتعلق بأمر الاجتهاد الفقهي، ولهذا دعوت في بحث آخر إلى ضرورة التحول إلى الاجتهاد الجماعي المؤسسي الذي يقوم على اجتهاد الشورى للمتخصصين في المجالات المختلفة الدينية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية.. إلخ، فالفقيه بثقافته الدينية وحدها لا يمكن أن يتوصل إلى طبيعة المشكلات الصحية والأزمات السياسية والهموم الاجتماعية إلا بمشاركة المتخصص في هذه المجالات، ولعل هذا النوع من التعاون هو أقصر السبل للوصول إلى تحقيق مقاصد الشريعة في مجتمعنا المعاصر.

ثالثاً - ينبغي على جميع المتعاطين للخطاب الإسلامي أن يقوموا بمراجعة دقيقة لكل القضايا المؤثرة في عالم اليوم: والتي تشكل عائقاً أمام توحد المجتمع الإسلامي داخلياً، وأمام إقامة علاقات طبيعية ومتينة مع المجتمعات الأخرى، فالكثير من القضايا التي يعتبرها الآخرون غير مسايرة للعصر في الفقه الإسلامي ليس مصدرها كون الخطاب التشريعي لا يستوعب غيرها، وإنما مصدرها تعصب القائلين بها، وعدم قدرتهم على تقبل الرأي الآخر.

لقد حضرت مرة مؤتمراً إسلامياً في النمسا ألقت فيه وزيرة خارجية هذا البلد خطاباً؛ تحدثت فيه عن استحالة إقامة علاقات طبيعية مع المسلمين ما لم يراجعوا كثيراً من أطروحاتهم الدينية، وعددت بعض هذه القضايا وكان من بينها مسألة القول بتقسيم العالم إلى دارين: دار الإسلام ودار الحرب، ولقد ذهلت لهذه المقالة من هذه الوزيرة، إذ إنها عبَّرت عن إحساس سياسي ناتج لفكر اعتبرته أنه عدواني يقوم على إعلان الحرب المستمر على الآخر، وهو الأمر

الذي لا تستهدفه الشريعة الإسلامية؛ على الرغم من أن هذه القسمة يقول بها ويتشبث بها الكثير من الذين يعتبرون مصادر للخطاب الإسلامي المعاصر، غير معتبرين لظرفية هذه القسمة الزمانية والمكانية.

وبالرجوع إلى تراثنا الزاخر بالعطاء نجد أن الأقدمين من علمائنا قد قدموا: «مراجعات ومحاولات تصديق بالقرآن على هذا التقسيم؛ كان من أبرزها وأكثرها انسجاماً مع (عالمية الإسلام) ما نقله الإمام فخر الدين الرازي في تفسيره الكبير عن القفال الشاشي؛ مفاده: أنه يمكن تجاوز قسمة الأرض المألوفة لدى الفقهاء إلى دار إسلام ودار الحرب ودار عهد، إلى قسمة أخرى تنسجم و(فعالية الإسلام وعالميته) وخواص شرعته ومنهاجه، والقسمة التي صرَّح بها أن تكون الأرض دارين: دار إسلام، ودار دعوة، فدار الإسلام هي التي يدين أكثر أهلها بالإسلام، وتعلو فيها كلمة الله، ودار الدعوة هي التي على المسلمين أن يبلغوها الرسالة، ويوصلوا إليها الدعوة، وأن أمم الأرض وشعوبها أمتان: أمة إجابة وهي الأمة المسلمة، وأمة دعوة وهي سائر الأمم الأخرى.

ولا شك أن هذا الذي قرره الشاشي ومن بعده الرازي تترتب عليه مراجعات لأحكام فقهية كثيرة ترتبت على القسمة الأولى، وفي مقدمتها: أن الدعوة تكون بالحكمة والموعظة الحسنة، والجدال والمحاورة بالتي هي أحسن، ونوع آخر من العلاقات وتغيير في أولويات الدولة وسياساتها»[1].

وهذه المراجعة تصدق على كثير من القضايا التي اعتبرها الآخرون مسلمات تشريعية بينما هي لا تعدو أن تكون رأياً له آراء كثيرة تقابله وقد تعارضه.

رابعاً - يهتم الفكر العالمي المعاصر بكثير من القضايا والأفكار: التي يعتبرها العنصر الأساسي في سعادة البشرية؛ وذلك كحقوق الإنسان والتعددية

---

(1) د. طه جابر العلواني، مقاصد الشريعة، ص 56.

السياسية والمحافظة على البيئة والرفق بالحيوان.. إلخ، **وتستخدم هذه المفاهيم أحياناً سيفاً مسلطاً على الشعوب الإسلامية** باعتبارها تهدر هذه الحقوق، وتدمر تلك القيم، مع أن البحث العلمي الرصين بيَّن أن إهدار هذه الحقوق وتدمير تلك المبادئ والقيم يتم في الغرب الذي يعتمد على آلته الإعلامية التي تظهر الباطل حقاً والحق باطلاً، ولست في معرض تفصيل لهذه القضية، وإنما أردت أن يتجه الخطاب الإسلامي المعاصر لاستثمار هذا الاهتمام العالمي لهذه القضايا ليبرز رأي الإسلام فيها، وأسبقيته في إقرارها والتأكيد عليها، وبهذه المنهجية يستطيع الخطاب الإسلامي أن يشد الأنظار إلى ما يزخر به الإسلام من عطاء إنساني متميز لا تضاهيه فيه أية ديانة أخرى.

خاتمة

إنني أختم هذه الورقة بأن أتفق مع أحد الباحثين بقوله: «يجب أن يكون مصدر الخطاب الإسلامي هو القرآن والسنة، وأن يوجه إلى عقل الإنسان الناضج، وأن يراعي تفاوت عقول الناس والمستويات العمرية والثقافية والاجتماعية لجمهور المتلقين، وأن يتم اختيار الموضوع المناسب للمكان المناسب والزمان المناسب، وإلى جانب ذلك يجب أن يكون الخطاب الإسلامي متسماً بالوضوح واليسر والجاذبية، وأن يوضح الفرق بين الإسلام كعقيدة وشريعة وأخلاق وبين واقع المسلمين، وأن يلعب العقل والاجتهاد الدور الأكبر في هذا الخطاب، ويجب ألا يتصدى للخطاب الإسلامي إلا المؤهلون من النواحي الشرعية والاجتماعية والنفسية واللغوية، والتنسيق بين المشتغلين بالخطاب الإسلامي الموجه للدول غير الإسلامية، والابتعاد عن التشدد والتعصب في عرض حقائق الإسلام»[1].

هذه هي أهم القضايا التي رأيت أن أنبه إليها في هذا الموضوع المهم والمتسع، والذي كما قلت في بداية هذه الورقة: إن مراجعته ضرورة ملحة تفرضها حاجة العالم الإسلامي داخلياً قبل أن تفرضها التحديات التي تواجه المسلمين خارجياً، والله نسأل أن يمكن جميع المشتغلين بالخطاب الإسلامي في كافة مستوياته من أن يكونوا رسلاً حقيقيين لهذا الدين يدعون إليه، ويذودون عنه، ويفتخرون بالانتساب إليه، والله الهادي إلى سواء السبيل.

---

(1) د. نبيل السمالوطي، الشعوب الغربية والخصومة مع الإسلام، جريدة البيان الجمعة 13/9/2002م.





د. رمضان حميدة القحواش

استشهد النحاة مشارقة ومغاربة بالشعر العربي الفصيح في إثبات صحة القواعد النحوية، وقد قسم العلماء الشعر على أربع طبقات[1].

أ ـ الشعراء الجاهليون وهم الذين ظهروا قبل الإسلام كامرئ القيس وعنترة والأعشى.

ب ـ المخضرمون، وهم الذين أدركوا الجاهلية والإسلام.

ج ـ المتقدمون، وهم شعراء العصر الإسلامي.

د ـ المولدون، وهم من بعد تلك الطبقات إلى هذا الوقت. أمَّا الطبقات الأولى الثلاث فيستشهدون بشعرها إجماعاً، وأما الطبقة الرابعة فوقع فيها خلاف بين العلماء «والصحيح أنه لا يستشهد بكلامها مطلقاً، وقيل يستشهد بكلام من يوثق بعربيتهم واختاره الزمخشري»[2].

(1) خزانة الأدب ولب لباب العرب عبد القادر البغدادي تحقيق عبد السلام هارون ط الثالثة مكتبة الخانجي 1982 القاهرة 1/ 5 ـ 6.

(2) المصدر نفسه 1/ 6.

وقد سار أغلب نحاة المغرب على هذا التقسيم، فاستشهدوا بالشعراء الجاهليين والمخضرمين والمتقدمين، ومن هؤلاء ابن العريف[1]، في شرحه لجمل الزجاجي والأعلم الشنتمري[2] في شرحه لكتاب سيبويه، وابن خروف[3]، وابن أبي الربيع[4] وأبو عبدالله القيسي وغيرهم.

وهناك من المغاربة من استشهد بشعراء الطبقة الرابعة وهم من أُطلق عليهم لقب المولدين، ومن هؤلاء النحاة ابن السيد البطليوسي[5] وابن عصفور[6] والسهيلي[7] واللورقي[8].

وسوف أقف في هذا البحث بشيء من التفصيل عند هؤلاء النحاة، وسبب استشهادهم بالشعر المولد.

---

(1) الحسن بن الوليد بن نصر بن العريف النحوي، كان نحوياً عارفاً بالعربية متقدماً فيهما أخذ عن ابن القوطية وغيره رحل إلى المشرق ثم عاد إلى المغرب توفي بطليطلة سنة 39هـ (معجم المؤلفين كحالة 1/ 542).

(2) يوسف ين سليمان بن عيسى النحوي الشنتمري كان عالماً بالعربية ومعاني الأشعار حافظاً لها مشهوراً بإتقانها توفي سنة 476هـ (إشارة التعيين لليافعي 339).

(3) علي بن محمد نظام الدين الحضري، الإشبلي المعروف بابن خروف كان مقرئاً مجوداً مشهوراً بالنحو فكان إماماً في العربية توفي سنة 609هـ (معجم الأدباء الباقون 15/ 75).

(4) عبيد الله بن أبي العباس أحمد بن الحسيني بن عبدالله بن محمد المعروف بابن أبي الربيع كان نحوياً ماهراً توفي سنة 688هـ (إنباه الرواة للقفطي 1/ 271).

(5) عبدالله بن السيد أبو محمد البطليوسي كان عالماً باللغات والنحو متبحراً فيهما اهتم بتدريس العلوم توفي سنة (521هـ) (بغية الوعاة 2/ 65).

(6) علي بن محمد بن علي أبو الحسن بن عصفور النحوي الإشبيلي حامل لواء العربية في زمانه في الأندلس توفي بتونس سنة 669هـ (نفح الطيب للمقري 2/ 209).

(7) عبد الرحمن بن أحمد السهيلي كان عالماً بالعربية واللغة والقراءات جامعاً بين الرواية والدراية توفي سنة 581هـ (هدية العارفين لإسماعيل باشا 1/ 520).

(8) القاسم بن أحمد بن جعفر الأندلسي المعروف بعلم الدين اللورقي كان إماماً في العربية متبحراً فيها توفي سنة (661هـ) (إيضاح المكنون لإسماعيل باشا 2/ 543).

لكن قبل ذلك ينبغي الوقوف قليلاً عند كلمة (مولد).

جاء في القاموس المحيط ما نصه: (المولَّدَةُ، المولودة بين العرب، كالوليدة والمحدثة في كل شيء ومن الشعراء: لحدوثهم)[1].

وجاء في أساس البلاغة: «غلام مولَّد، وجارية مولدة، وُلدت عند العرب، ونشأت مع أولادهم... وكلاماً استحدثوه وكلام مولَّد ليس من أصل لغتهم ومنها شاعر مولَّد»[2].

فالمولَّد إذن هو الذي لا ينتمي إلى أصول عربية، والكلام المولَّد «ما كان مستحدثاً وليس من أصل اللغة»[3].

1 ـ ابن السيد البطليوسي:

ابن السيد كان يستشهد في كتبه بشعر القدماء أسوة بغيره من العلماء الأوائل الذين ساروا على المنهج المحدد بالمكان والزمان.

إلاَّ أن ابن السيد قد خرج عن المألوف وأخذ بشعر المولدين واعتمده في تثبيت بعض الآراء النحوية واللغوية وترجيحها وقد علل ابن السيد هذا التجويز بقوله: «فإن قال قائل ليس في أشعار المحدثين حجة في الإعراب فذلك صحيح، وإنما وجه الحجة فيهما أن هذا لم ينكره أحد قط عليهما، والمراد بهما أبو تمام، والمتنبي على شدة تعصب الناس على هذين الرجلين وتتبعهم لسقطاتهما»[4].

وقد ورد استشهاد ابن السيد بالشعراء المولدين في النحو واللغة تأييداً لما جاء به من آراء، ومن ذلك ما ورد في المسألة السابعة والثمانين حينما أبطل معاندة العطف بـ (لا) بعد الفعل الماضي في قولهم (قام زيدٌ لا عمرو) بقول: «استعمل

---

(1) القاموس المحيط للفيروز أبادي مادة ولد.

(2) أساس البلاغة للزمخشري مطبعة الشعب القاهرة 1960 مادة ولد.

(3) الاستشهاد والاحتجاج باللغة لمحمد عيد الطبعة الثالثة عالم الكتب 1988م ص 129.

(4) المسائل والأجوبة لابن السيد تحقيق محمد سعيد الحافظ بغداد 2/ 655.

ذلك حبيب بن أوس الطائي والمتنبي، فلم ينكر عليهما أحد ممن تعقب كلامهما، وتتبع سقطاتهما»[1].

ثم ذكر بيت المتنبي وهو:

بقائي شاء ليس هُمُ ارتحالاً وحُسن الصبر زَمُّوا لا الجِمالا[2]

هذا الموضع الأول.

أمَّا الموضع الثاني فهو ما كان في المسألة التاسعة عشرة عندما تحدث عن (ربَّ) أهي للتقليل أم للتكثير قال: «ونحن نذكر أبياتاً كثيرة من أشعار المحدثين ثم نتبين في جميعها أنَّ ربَّ للتقليل وقد كَثُر استعمالهم لها، فلم ينكرها أحد من العلماء عليهم فصارت لذلك حجة»، فمن ذلك قول أبي تمام الطائي:

عسى وطن يدنو بهم ولعلَّما وإنْ تعتب الأيام فيهم وربما[3]

وقال أبو الطيب المتنبي:

ربَّما تُحسن الصنيع لياليه ولكن تُكَدِّر الإحسانا[4]

وقال أيضاً:

ولربَّما أطرَ القناة بفارس وثنى فقومها بآخر منهم[5]

وقال لسيف الدولة:

علينا لك الإسعاد إنْ كان نافعاً بشقٍّ قلوبٍ لا بشقِّ جيوب

(1) المصدر نفسه 2/ 412.

(2) ديوان المتنبي الطبعة الثانية دار صادر بيروت ص 115.

(3) ديوان أبي تمام 3/ 232.

(4) ديوان المتنبي ص 130.

(5) المصدر نفسه ص 215.

فـربَّ كئيـب لـيس تنـدى جفونـه ... وربَّ نـديِّ الجفـن غـير كئيـب[1]

من أشعار بعض المولدين قوله:

الحُـرُّ طلـقٌ ضـاحكٌ ولـربما ... تلقـاه وهـو العـابسُ المـتجهِّمُ[2]

هذه الأبيات جميعها من الشعر المُحدث ـ أي المولَّد ـ وقد استشهد بها ابن السيد على مجيء ربَّ للتقليل، وقد بلغ عدد الأبيات عند ابن السيد في كتابه المسائل والأجوبة نحو أربعة وستين بيتاً وعشرة أبيات في كتابه الحُلل، وفي أغلب الأحيان كان يعتمد على أشعار المولدين، فيشرح معنى من المعاني اللغوية، وقد يأتي ببعض القضايا النحوية ويدعمها بشعر المولدين كما فعل في موضوع (ربَّ).

2 ـ أبو القاسم السهيلي:

السهيلي من النحاة الذين ارتضوا التقسيم الطبقي للشعراء فكان يستشهد بالشعر الجاهلي أولاً ثم الإسلامي، وهكذا إلى أن يصل إلى عصر المولدين فقد استشهد السهيلي بالشعر المولد، وبالتحديد بشعر أبي تمام، فقد استشهد به على بعض القواعد النحوية من ذلك ما ذكره عند حديثه عن مجيء الحال من المضاف إليه إذا كان المضاف بعض المضاف إليه قال: «... وهو كثير، قال حبيب:

والعِلم في شُهُبِ الأرماح لامعة»[3].

أيضاً في حديثه عن إن وأخواتها وما بينها وبين الأفعال من الشبه من حيث حروفهن ثلاثة فصاعداً لذلك جاز الوقوف عليهن[4] استشهد على ذلك بشعر أبي تمام قال: وقال حبيب:

---

(1) المصدر نفسه ص 313.

(2) المسائل والأجوبة لابن السيد 2/ 653.

(3) وتمام البيت (بين الخميس لا في السبعة الشهب) ينظر نتائج الفكر للسهيلي 246.

(4) المصدر نفسه 263.

عسى وطن يدنو بهم ولَعَّلما[1]

وفي كتاب الروض الأُنف استشهد بشعر أبي تمام كـذلك عـلى أن المـيم في كلمة (ملك) زائدة قال: «ولكن الميم من ملك زائدة فيما زعموا، وأصـله مَأْلـك من الألوك وهي الرسالة قال الطائي[2]:

مـن مبلـغ الفتيـان عنـي مَأْلكـاً أني متَـى يتثلمـوا أتهـدم

والطائي وإن كان مولداً فإنما يحتج بشعره لتلقي أهل العربيـة لـه بـالقبول وإجماعهم على أنه لم يلحن»[3] ثم يضيف: «وإنما يحتج بقول الطائي وهـو حبيـب ابن أوس لعلمه لا لأنه عربي يحتج بلغته»[4].

من هذه النصوص وغيرها يتضح أن السهيلي قد اعتمد شعر أبي تمام، وقد علل ذلك بعلمه أولاً، وبإجماع أهل العربية على أنه لم يلحن ثانياً.

3 ـ ابن بزيزة[5]:

أكثر الأبيات التي استشهد بها ابن بزيزة لا تتجاوز عصور الاحتجاج التي حددها اللغويون والنحاة، إلاَّ أنه قـد تجـاوز هـذا التحديـد واستـشهد بأبيـات للحريري والمتنبي والمعـري، ومـن ذلـك استـشهاده عـلى تثنيـة المـشترك بقـول الحريري[6]:

(1) ديوان أبي تمام 3/ 232.

(2) ديوانه 1/ 69.

(3) الروض الأنف للسهيلي تحقيق طه عبد الرؤوف سعد ط الأولى، دار الفكر 1989 3/ 144.

(4) المصدر نفسه 3/ 44.

(5) عبد العزيز بن إبراهيم بن بزيزة التونسي صوفي فقيه ولد بتونس وبها توفي سنة 662هـ (تـراجم المؤلفين التونسيين لمحمد محفوظ 2/ 112).

(6) هذا البيت للحريري وليس للمعري كما زعم السيوطي وهو في مقامات الحريري، ص 58 وهمع الهوامع للسيوطي 1/ 143.

جـاد بـالعين حـين أعمـى هـواه عَيْنَـهُ فـانثنى بـلا عينـين

ثم عقب على ذلك بقوله: «ولعله لم يقله غيره، وقد اطلع عليه في شعر العرب»[1].

أيضاً احتج بأبيات للمتنبي، وبيت للمعري، ومن أبيات المتنبي قوله[2]:

إذا كـان النـاس سـيفاً لدولـة ففـي النـاس بوقـات لهـا وطبـول

ثم عقب على ذلك بقوله: «حيث جمع بوقاً على بوقات»[3]. وكان ابن بزيزة ينص في كل مرة على أن قولهما ليس بحجة وهو بهذا إنما يناقض نفسه، فالمتنبي والمعري ماتا قبل الحريري ومطلعان على شعر العرب، ومشهود لهما بالفصاحة والبيان فلماذا كان قول الحريري حجة، وقول المتنبي والمعري ليس حجة؟

4 ـ ابن مالك (672هـ):

اعتمد ابن مالك بما قاله العرب الفصحاء، فقد أخذ عن العرب واحتج بما قالوه من شعر، وأغلب شواهده كانت من عصور الاحتجاج التي حددها النحاة واللغويون.

إلاّ أن ابن مالك قد تجاوز ذلك واستشهد بشعر المولدين، وفي كتاب شرح التسهيل استشهد ببيتين من الشعر لأبي نواس وكما هو معروف أن أبا نواس من شعراء العصر العباسي ومن الذين لا يعتد بشعرهم، وقد جاء هذا الاستشهاد في موقعين:

الأول:ـ عند حديثه عن المبتدأ قال: «وإذا قصد النفي بغير مضاف إلى الوصف فيجعل غير مبتدأ ويرتفع ما بعد الوصف به كما لو كان بعد نفي صريح ويسد مسد الخبر، وعلى ذلك قول الشاعر[4]:

---

(1) غاية الأمل في شرح الجمل لابن بزيزة 1/ 56.

(2) ديوان المتنبي 229.

(3) غاية الأمل 1/ 358.

(4) البيت لأبي نواس استشهد به ابن مالك في شرح التسهيل 3/ 375.

غـــيرُ مأســـوفٍ عـــلى زمـــنٍ   ينقـــضي بـــالهمِّ والحـــزنِ

الثاني: استشهد عند حديثه عن أفعل العاري لتجرده من معنى التفضيل إذا جرى على مؤنث... وعلى هذا يكون قول أبي نواس:

كأن صُغرى وكبرى من فقاقِعها[1]

صحيحاً؛ لأنه لم يؤنث أصغر وأكبر المقصود بهما التفضيل، وإنما أتت أصغر بمعنى صغير وأكبر بمعنى كبير»[2].

فالملاحظ أن ابن مالك قد اعتدَّ بهذا البيت، ولم يأت به لمجرد التمثيل والاستدلال، وإنما جاء به لإثبات قاعدة نحوية وصحح البيت الذي استشهد به، إذ أن عدداً من النحاة قد لحَّنوا أبا نواس في هذا البيت[3] لكن ابن مالك أثبته وقال بصحته، وهذا تقرير منه بالاعتماد على الشعر المولد.

ومما سبق يتضح أن المغاربة تميزوا عن المشارقة في الاستشهاد بالشعر المولد، لأن المشارقة لم يسشتهدوا بالشعر المولد فهذا سيبويه مثلاً لم يحتج بالشعر المولد في كتابه، اللهم إلا ما ذكره أبو العلاء المعري من أنه قد استشهد ببيت من الشعر لبشار بن برد وهذا البيت هو[4]:

وما كـل ذي لـبٍّ بمؤتيـك نُـصْحَهُ   ومـا كـل مـؤت نـصحه بلبيـب

قال أبو العلاء: «وحُكي عنه ـ أي سيبويه ـ أنه عاب عليه قوله[5]:

عـلى الغَـزَلي منـيِّ الـسلام فطالمـا   لهـوت بهـا في ظـل مخـضرة زُهـر

---

(1) صدر بيت وعجزه (حصباء در على أرض من الذهب) ديوان أبي نواس 213.

(2) شرح التسهيل لابن مالك تحقيق عبد الرحمن السيد ومحمد بدوي المختون 3/ 61.

(3) همع الهوامع للسيوطي تحقيق عبد العال سالم مكرم 5/ 112.

(4) الكتاب لسيبويه 4/ 441.

(5) ديوان بشار بن برد ص 16.

فقال سيبويه: «لم تستعمل العرب الغَزَلي، فقال بشار: هذا مثل قولهم البَشَكى، والجَمَزى، ونحو ذلك. وجاء بشار في شعره بالنينان جمع نون من السمك، فيقال أنه أنكره عليه وهذه أخبار لا تثْبت.

وفيما روي في كتاب سيبويه أن النون يجمع على نينان فهذا نقض للخبر»[1].

ولكن البيت الذي ذكره المعري، ونسبه إلى بشار قد نُسب في كتاب سيبويه إلى أبي الأسود الدُّؤلي[2] وهذا يؤكد أن قصة استشهاد سيبويه بشعر بشار ليست ثابتة، وربما كان سيبويه يذكر بعض أشعار بشار في مجلسه دون أن ينوي الاستشهاد بها، واستخدمها لمجرد التمثيل والاستدلال فقط.

وقد أشار المعري إلى ذلك بقوله: «وذكر من نقل أخبار بشار أنه توعد سيبويه بالهجاء، وأنه تلافاه واستشهد بشعره، ويجوز أن يكون استشهاده به على نحو ما يذكره المتذاكرون في المجالس ومجامع القوم»[3].

والنحاة بعد سيبويه ساروا في الاتجاه نفسه ولم يحتجوا بشعر المولدين، وقد جعل أحد الباحثين الزمخشري (ت 538هـ) هو أول من استشهد بالشعر المولَّد[4] وهذا يعني أن المشارقة سبقوا المغاربة في هذا المجال.

إلاَّ أن البحث أثبت عكس ذلك، فالمغاربة هم أول من استشهد بالشعر المولد في مسائل النحو، وأول من فعل ذلك من المغاربة هو ابن السيد البطليوسي[5]، ت (512هـ) ثم تبعه ابن الطراوة ت (528هـ) يقول الدكتور البنا: «.... وقد وجدت ابن الضائع ينسب إلى ابن الطراوة القول بجواز

---

(1) رسالة الغفران لأبي العلاء المعري تحقيق علي شلق دار القلم بيروت ص 213.

(2) الكتاب 4/ 414.

(3) رسالة الغفران 4/ 2.

(4) الاستشهاد في النحو عثمان فكي 276.

(5) عبدالله بن السيد أبو محمد البطليوسي كان عالماً باللغات والنحو متبحراً فيهما اهتم بتدريس علوم النحو توفي سنة 521هـ (بغية الوعاة 2/ 56).

الاحتجاج بأشعار المحدثين وكان ابن الطراوة قد أخذ على سيبويه أنه أوقع في كلامه (نعم) موقع (بلى) فأراد ابن الضائع أن ينتصر له، وكان مما قاله: قيل لابن الطراوة: هل يجوز أن يقول المجيب عن سؤال: ألست قد علمت ذلك؟ نعم قد علمت ذلك، فإنه جواب صحيح معلوم لضرورة العلل، وكيف لا يكون هذا حجة عليه ومن مذهبه الاحتجاج بألفاظ أهل زمانه كثيراً»[1].

ويمكن إرجاع أسباب استشهاد المغاربة بالشعر المولَّد إلى ما يلي:

1 ـ إن ما قاله بعض المولدين من شعر لم يعترض عليه أحد من النحاة رغم تعقبهم لشعر المولدين وتتبع أخطائهم، فكان السكوت عن أشعارهم بمثابة الإجازة لهم والاقتناع بصحة أشعارهم.

2 ـ إن بعض الشعراء المولدين من العلماء المتعمقين في العربية، فهم بذلك لا يقلون منزلة ومرتبة عن الشعراء الأوائل الذين أُخذ بشعرهم واستشهد به في قواعد النحو.

3 ـ إن استشهاد المغاربة بالشعر المولَّد في قواعد النحو كان قليلاً وإن أكثر الاستشهاد كان لمجرد التمثيل والاستدلال وهذا جائز؛ لأنه أمر يتعلق بالمعنى وليس قاعدة نحوية متفقاً عليها أو مختلفاً فيها.

ومهما يكن من أمر فالمغاربة قد اتبعوا منهجاً واقعياً في الأخذ والاستشهاد بمن يوثق بهم من الشعراء المولدين «لأن التحديد الزمني السابق لما يستشهد به يعد خطأ منهجياً تترتب عليه أخطاء في النحو إذ الخطأ في المنهج يقود حتماً إلى الخطأ في النتائج»[2]. فالنحاة الأوائل قرروا أن اللغة ثابتة على حالة واحدة بينما المجتمع يتطور من زمن إلى زمن لكن اللغة تبقى كما هي، وربما جاء هذا التصور عند الأوائل من أن اللغة وُجدت كاملة لا ينقصها شيء؛ لأن الله سبحانه وتعالى

(1) السهيلي ومذهبه في النحو إبراهيم البنا 174.

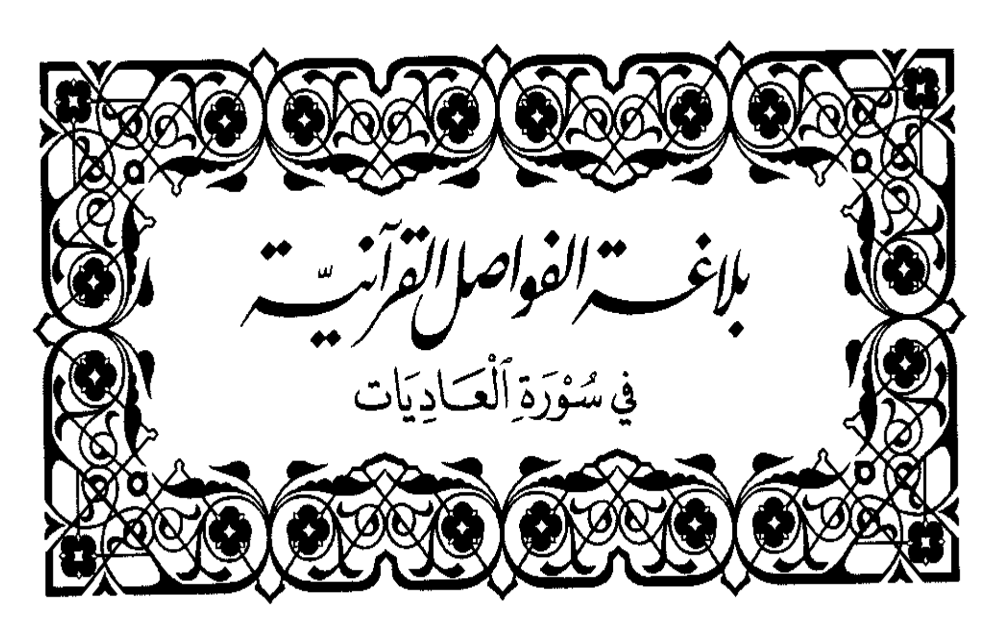
(2) الاستشهاد في النحو العربي عثمان فكي 265.

خلقها كاملة ونتيجة لهذا امتدت الفترة التي كانت موضع دراستهم إلى الحد المعين الذي وضعوه، ظناً منهم أن اللغة حافظت على نفسها قبل تلك الفترة، ثم أصابها التدهور والفساد.

لذلك فإنَّ اهتمام المغاربة بشعر المولدين له ما يبرره؛ لأن الرأي الصحيح يقتضي دراسة أساليبهم والتعرف على مظاهر التجديد عندهم باعتبارهم يمثلون مرحلة جديدة من مراحل اللغة وإنهم يملكون حق التصرف فيها كما كان هذا الحق ملكاً لمن سبقهم من النحاة، فهم استشهدوا بها في زمنهم الذي حددوه وأضافوا إلى اللغة أشياء كثيرة ما كانت لتضاف لو لم يتصرفوا في اللغة كما أرادوا، وما دام الأمر كذلك فليس من الإنصاف رفض كل ما يأتي به المولدون من ألفاظ وأساليب قد تزيد أشياء كثيرة في الرصيد اللغوي وهذا ما قرره مجمع اللغة العربية حيث ينص قراره على قبول «السماع من المحدثين بشرط أن تدرس كل كلمة على حدة قبل إقرارها»[1].

(1) مجمع اللغة العربية في ثلاثين عاماً مجموعة القرارات العلمية ص 3.





د. محمّد مفتاح عبد الجليل

تحدث علماء العربية عن الفواصل اللغوية ودورها الفني في تفوق العبارة وحسن تأثيرها في المعنى، ورصدوا الفواصل القرآنية لما وجدوه فيها من التناسب والتماثل، فهي خير شاهد على جمال التعبير القرآني وتوازن مقاطعه.

من هنا ذكر جلال الدين السيوطي في كتابه (الإتقان في علوم القرآن) أن ابن الصائغ الحنفي النحوي، وضع كتاباً حول الفواصل القرآنية وتناسبها وأسماه (إحكام الرأي في أحكام الآي) فقال فيه: (اعلم أن المناسبة أمر مطلوب في العربية يرتكب لها أمور من مخالفة الأصول، وقد تتبعت الأحكام التي وقعت في أواخر الآي للمناسبة فعثرت منها على نيف الأربعين حكماً..)[1].

(1) السيوطي، جلال الدين، الإتقان في علوم القرآن، تحقيق/ محمد أبو الفضل إبراهيم، نشر مكتبة التراث العربي، القاهرة (ط/ 1978م)، ج 3، ص 296.

كما حاول ابن الصائغ ومن جرى مجراه من النحاة والبلاغيين كشف خبايا التعبير القرآني، فتباينوا في طرائق التحليل والدرس، ولكنهم بلغوا مبلغاً رفيعاً في بيان القيم المعنوية والجمالية لآي الذكر الحكيم[1].

أمّا فواصل التعبير القرآني في سورة العاديات، فتعدُّ من أوضح الدلالات على اختصاص القرآن بجمال القول ورفعته حتى أن أبا هلال العسكري قال عنها (ألا ترى قوله عز اسمه ﴿وَٱلْعَٰدِيَٰتِ ضَبْحًا ۝١ فَٱلْمُورِيَٰتِ قَدْحًا ۝٢ فَٱلْمُغِيرَٰتِ صُبْحًا ۝٣ فَأَثَرْنَ بِهِۦ نَقْعًا ۝٤ فَوَسَطْنَ بِهِۦ جَمْعًا﴾ قد بان عن جميع أقسامهم الجارية هذا المجرى)[2].

وجدير بالإشارة أن أبا هلال العسكري من أكثر البلاغيين تتبعاً لمسائل البلاغة وفوائدها في المنظوم والمنثور، فهو يعدد شواهده، وبراهينه، عند التطبيق والتعليق، لذلك كان إدراكه لقيمة النص القرآني مختلفاً عن الآخرين.

إلا أن هذه السورة القصيرة اتسمت بجودة الصيانة، وحبك العبارة وتناسب الفواصل بلا تكلف أو صنعة، فالتركيب اللفظي للآيات مصدره إبداع فارق لا يمكن قياسه بغيره من مظاهر الإبداع والتشكيل. ولعل من المناسب بيان الأبعاد الأساسية للفواصل القرآنية في السورة وهي:

(1) البعد اللغوي:

تتألف الفاصلة القرآنية من تركيب لغوي متوازن يكشفه توافق الكلمات وتماثلها في البناء، فالآية الأولى ﴿وَٱلْعَٰدِيَٰتِ ضَبْحًا﴾ متفقة في تركيبها ووزنها، وإيقاعها مع الآية التي تليها ﴿فَٱلْمُورِيَٰتِ قَدْحًا﴾ لذلك يلحظ القارئ أن التطابق اللفظي في عبارة الآية الأولى مع الآية الثانية انبثق عن التوافق

(1) ينظر، المصدر نفسه، ج 3، ص 296 ـ 300.

(2) أبو هلال العسكري، الصناعتين، تحقيق/ محمد أبو الفضل إبراهيم، وعلي محمد البجاوي، نشر المكتبة العصرية، لبنان (ط/ 1986م)، ص 260 ـ 261.

الفني في المعنى ونتج عنه بحسب ما ذهب إليه المفسرون، وبحثوه في هذا المقام.

من هنا كان اتفاق الآيات القرآنية في هذه السورة من ناحية التركيب أساساً أولياً للتوازن الفني والإيقاعي؛ لأنّ بنية الجملة هي الوسيلة اللغوية لتأليف توازنها وإيقاعها وتأثيرها العام.

يقول الرمّاني: «الفواصل حروف متشاكلة في المقاطع توجب حسن إفهام المعاني، والفواصل بلاغة والأسجاع عيب، وذلك لأن الفواصل تابعة للمعاني، وأما الأسجاع، فالمعاني تابعة لها»[1].

لكن التعبير القرآني في هذه السورة ضبط الفواصل في إطارها الفنّي خارج بنية الأسجاع لأن هناك اختلافاً جوهرياً بين السجع بما يتضمنه من وضوح للتكلف والصنعة، والفاصلة اللغوية المنبثقة عن جودة التعبير وطابعه المستقل.

(2) البعد الفنّي:

ثبت في الأذهان أن القرآن الكريم معجز في بلاغته وبيانه، وشاهد الإعجاز البلاغي فيه تفوق عباراته من الناحية الفنية والجمالية، فلا بدع إن قال أحدهم بعلوّ مقامه وتفوقه عن سائر الكلام، لأنه رفيع المنزلة، نادر المثال، والقيمة، والإتقان.

إلا أن التوازن الفنّي بين الآيات، وصوغها في قوالب متماثلة، ومتفقة في الوزن والتركيب والشكل جعل أثرها الإيقاعي والجمالي مخصوص الطابع لاشتماله على مستويات عدة من الإيحاء والإثارة[2].

---

(1) الرماني، ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، تحقيق/ محمد خلف الله، ومحمد زغلول سّلام، دار المعارف المصرية، (ط/ الثالثة 1976م)، ص 97.

(2) ينظر، د. محمد الحسناوي، الفاصلة في القرآن الكريم، نشر المكتب الإسلامي للطبع والنشر، بيروت/ لبنان (ط/ 1986)، ص 119.

من ثم كان التعبير بقوله تعالى ﴿فَأَثَرْنَ بِهِۦ نَقْعًا ۝٤ فَوَسَطْنَ بِهِۦ جَمْعًا﴾ من أجمل القيم الفنية لأن اتفاق الكلمات في الآيتين المتتاليتين أفسح المجال لانبثاق الإيقاع المتماثل، والتآلف الرمزي بين الألفاظ بما أنتج حسن الوقع والتأثير الملحوظ في الذهن.

أمّا طبيعة التناسب بين الفواصل، وأثرها الفنّي في المعنى العام، فأعتقد أن ذلك التأثير الجمالي الكامن في الفواصل، والممتد في مقاطعها اللفظية مرتبط بوقع إيحائي صدر عن التماثل في الجمل واتفاقها الوزني الخاص.

(3) البعد الإيقاعي:

إذا كانت فواصل السورة مجال هذه الدراسة متعلقة بالبعد اللغوي ثم الفنّي، فإن التوازن الإيقاعي المنبثق عن الأبنية اللغوية والقيم الفنية المتصلة بها يعدّ خصيصة أخرى في التعبير القرآني، لأن هناك وقعاً متوازناً للآيات المتماثلة يجعل من استحسانها عند القراءة فضيلة متفوقة لدى القارئ فطابع الإيقاع له مداه المؤثر في المتلقي.

يقول الدكتور حسن طبل «إن النسق الإيقاعي للفواصل القرآنية يكشف عن دقة فنية في التعبير، وبراعة متناهية في صوغ الجمل والكلمات، وهو فوق ذلك إبداع طريف له وقع مؤثر في الذهن»[1].

إذن، فالإيقاع الناتج عن الفواصل المتماثلة في القرآن الكريم يندرج ضمن التفوق الجمالي للعبارة، ويعد هيئة إبداعية مخصوصة في هذا الإطار.

أما المسألة المهمة في هذا الموضوع، فإنها تختص بالدلالة الموحية التي تنتج عن استعمال اسم الفاعل والتعبير به في فواصل السورة، فالآية الأولى ﴿وَٱلْعَٰدِيَٰتِ ضَبْحًا﴾ هي جملة قَسَمٍ مشتملة على اسم الفاعل (العاديات/ الفاعلات) والدلالة

---

(1) د. حسن طبل، حول الإعجاز البلاغي للقرآن، قضايا ومباحث، نشر مكتبة الإيمان، المنصورة/ مصر، (ط/ 2005ف)، ص 55.

في هذا التعبير تـوحي بالتعقـل والتـدبر في هـذا الكـون المنتهـي بنهايـة الحركـة والتجدد والتغير.

يقول الدكتور عبد الحميد هنداوي: (فإن التعبير باسـم الفاعـل في سـورة العاديات بمثابة مفتاح للتدبر والتعقل لتلك المقابلـة بـين المتغـير المـدلول عليـه باسم الفاعل والثابت المدلول عليه باليوم الآخر ليدرك المرء أن نهاية هذا التقلب في الكون ونهاية تلك الحركة وذاك التجدد، إنما هو في ذلك اليوم الآخر)[1].

لكنّ تنوع التعبير بالصيغ في آي الذكر الحكيم من المظاهر اللغويـة الدالـة على الإيحاء بقيم مختلفة في إطار المعنى الواحد والإتيان ـ أيضاً ـ بما يؤكـد البيـان القرآني، ويدعه في أنماط فنية متباينة.

كما أنّ الفواصل المتوازنة ملمح من ملامـح الإعجـاز اللغـوي والبلاغـي لأنها تسهم في توجيه المعنى وإخراجه بهيئة رفيعة فلا يلتبس بغيره، ولا يبدو فيـه قصور عن غايته[2].

وجدير بالملاحظة أن هناك حشداً من البلاغيـين والمتكلمـين أثـاروا هـذه المسألة، وطرأ بينهم جدلٌ كبير فيما يتعلق بتسمية هذه المقاطع المتناسـبة في كتـاب الله، فبينما أصرّ بعـضهم عـلى تـسميتها فواصـل ـ رأى آخـرون أنـه لا حـرج في تسميتها أسجاعاً، وبالنظر في هذا الجدل بين الطرفين ـ الـذي لـيس مـن هـدفنا الخوض فيه أو تتبع أبعاده ـ يتضح أنه مجرد خلاف حول الاصـطلاح لا يـضيف إلى موضوعه أية فائدة متممة لغرضه.

على أن الرماني أورد في مجمل آرائه كلاماً يدحض فيه تسمية الفواصـل في القرآن الكريم بالسجع فقال: «إن السجع عيـب والفواصـل بلاغـة»[1] وجـرى

(1) د. عبد الحميد هنداوي، الإعجـاز الـصرفي في القـرآن الكـريم، نـشر المكتبـة العـصرية، لبنـان، (ط/ الأولى ـ 2001ف)، ص 240.

(2) ينظر، الرازي، زين الدين بن محمد، روضـة الفـصاحة، تحقيـق/ أحمـد شـعلة، نـشر دار المطبعـة المحمدية الأزهرية، مصر (ط/ 1982)، ص 207.

مجراه حشدٌ من البلاغيين والمفسرين لتنزيه القرآن الكريم عن الوصف اللاحق بغيره من كلام الكهنة والوضّاعين.

لكنه أشار إلى طرافة الفواصل القرآنية وعدّها من القول المحمود، وذكر شواهد دالة، ومن بينها آيات السورة ـ مجال هذه الدراسة ـ فنوه بجمال المقاطع وتوازنها، ودقة إيقاعها، وتأثيرها في النفس.

لكن إلحاح الدارسين في القديم والحديث على ضرورة الفصل بين سجع الكلام الموضوع، والفواصل القرآنية يجعل كلام الله منزهاً عن غيره لانفراده بمزايا فنية ولغوية عن سائر الكلام، وفنونه المتعددة.

من هنا كان قوله تعالى ﴿وَٱلْعَٰدِيَٰتِ ضَبْحًا ۝١ فَٱلْمُورِيَٰتِ قَدْحًا ۝٢ فَٱلْمُغِيرَٰتِ صُبْحًا ...﴾ بينة فنية وافية تكاملت فيها هيئة العبارة، فالفِقَر قصيرة، والصياغة متوازنة، والجرس الإيقاعي المنبثق عن التنوين يتخذ مظهراً خارجياً متناغماً مع البناء اللغوي المتين.

هكذا استوفت سورة العاديات أركانها الفنية والجمالية، فتتابع الفقر المتماثلة برعاية الفواصل اللغوية، واستعمال الصيغ الوزنية المناسبة في جمل قصيرة ذات مضمون ظاهر دقيق يعتبر من أوضح المظاهر القياسية لتفوق المبنى والمعنى في آن واحد.

إلا أن هناك تبايناً ملحوظاً بين الآيات، فالآية الرابعة تختلف عمّا سبقها في بنائها، وتأليف ألفاظها، ووزن كلماتها، وهي في طابعها الإبداعي تحقق الترابط الفنّي والفكري في بنية النص القرآني.

أمّا طبيعة التناسب اللغوي والإيقاعي فأعتقد أن هناك انسجاماً ملحوظاً بين موسيقى العبارة ومعناها العام، والحركة العارمة منذ بداية الآيات ﴿وَٱلْعَٰدِيَٰتِ

---

(1) الرماني، ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، ص 97.

ﵟضَبۡحٗاﵞ تتوازى مع الإيقاع المنبثق عن الفواصل، والتكوين اللفظي للآيات يساعد في إتمام الإيقاع وتكوينه المتصل بالمعنى في جوانب مختلفة[1].

لكن نسق الفواصل يتغير بتغير القيم المعنوية، فبمجرد الانتهاء من الغرض تتبدل الفاصلة فتطول أو تقصر أو يتغير الحرف الأخير في هيئة تثير انتباه القارئ وتجعله يستدعي مقاصدها لمعرفة مضمونها، وما ينطوي عليه من قيم وأفكار.

فالآية التاسعة ﵟأَفَلَا يَعۡلَمُ إِذَا بُعۡثِرَ مَا فِي ٱلۡقُبُورِﵞ بدأت بالهمزة الاستعراضية وهي إحدى الفواصل القرآنية المنطوية على مقصد بلاغي مستقل لأنها خالفت الفاصلة السابقة عليها من حيث طولها والحرف الأخير المختومة به ـ فضلاً ـ عن كونها تذييلاً معنوياً للأفكار والمعاني الواردة في الآيات التي سبقتها (وهذه الفاصلة أتت مبدوءة بالهمزة، ومسبوقة بجملة مركبة إنكارية لأجل الإبانة عن معنى مختص بالمخلوق، ولا تربطه لواحق أخرى بل أتى تذييلاً لغرض معنوي سابق عليه)[2].

إلا أن الفواصل الباقية مترتبة عليها من جهة المعنى، والإيقاع، وطبيعة التركيب الفني الجمالي.

لكنّ الملاحظ على الفاصلة الثامنة، وأيضاً ـ على الفاصلة الأخيرة هو تطابق الفاصلتين من الناحية التركيبية اللغوية فكلتاهما تبدآن بحرف ناسخ، فهما تفيدان التوكيد، ويربطهما مقصد بلاغي واحد، بالإضافة إلى كونهما تثيران من حولهما دلالات إيحائية مخصوصة في إطار المعنى العام للسورة.

أما فعل التنوين فملحوظ في الآيات الثماني المتوالية في السورة، وذلك الفعل يتحقق في الجانب الموسيقي ثم في الجانب البلاغي المتصل بالمعنى الرئيس، فالفواصل المنونة تتابع عباراتها في توازن مستقل.

---

(1) ينظر، د. عبد الحميد هنداوي، الإعجاز الصرفي في القرآن الكريم، ص 240.

(2) د. مهدي علاّم، من أسرار التراكيب القرآنية، نشر مكتبة الخانجي مصر (ط/ 1954)، ص 139.

يقول الدكتور محمد عبد الخالق (اختصت فواصل هذه السورة بخصيصة التنغيم الإيقاعي الموصول بصدى قوي مصدره الحروف التي انتهت بها الفواصل وبخاصة في الآيات الثماني المتابعة)[1].

فالألفاظ (ضبحاً، قدحاً، صبحاً، نقعاً، جمعاً) يتضح صداها الإيقاعي بقوة، وهذا الصدى يرفده معنى مترابط القيم بحيث لا يمكن الفصل خارج الإطار الفني واللغوي والإيقاعي للسورة من بدايتها وحتى النهاية.

من هنا كان اختلاف الحرف الأخير المنون في الآية السادسة عن الآيات السابقة عليها، فالألفاظ الخاتمة للآيات (6 ـ 9) هي (كنودٌ، شهيدٌ، شديدٌ) هي ألفاظ مختومة بحرف الدال المنون بالضم، ومداها الإيقاعي شديد الأثر، ويحوي دلالات موحية ذات صدى فني مثير، لأنها تنبئ بإشارة مخصوصة وترمز إلى أمر بعيد.

لكن تباين الحرف المنون في المواضع السابقة من السورة يوضح التباين في المقاصد والأغراض، ويكشف عن فاعلية التعبير، واستغراقه لقيم رمزية، وإيحاءات معنوية متنوعة.

أما استخدام صيغة الجمع في الآيات الأولى ثم الانتقال إلى صيغة المفرد، فأغلب الظن أن هذا الاختلاف يقتضيه وضع المعنى في جانبه البلاغي فلا يمكن تخصيص الغرض إلا في حدود معناه الدقيق، ووصله بمقصده في نمط مستقل لا يشتبك بغيره[2].

من ثم كان التحول عن صيغة الجمع إلى صيغة المفرد من مقتضيات الوضع المعنوي في إطار الجمال الفني للعبارة القرآنية، فالفواصل الأولى اختصت بمعنى مختلف عن الفواصل التالية لها، وهي في ذات الوقت تبعٌ لها؛ لأن الغرض لا يتم دون الترابط فيما بين الآيات.

---

(1) د. محمد الحسناوي، الفاصلة في القرآن الكريم، ص 120.

(2) ينظر، د. عبد الحميد هنداوي، الإعجاز الصرفي في القرآن الكريم، ص 240.

أمّا طبيعة المعنى فمرتبط بالصيغة، والألفاظ المستخدمة لذلك ينبغي النظر إليهما عند البحث عن فضيلة البلاغة في جانب القيمة الجمالية للتعبير في النص.

فالصيغ المستخدمة تتغير بتغير المعنى المقصود، وهي إحدى الأدوات البلاغية ومصادر التفوق الفني في منحى التعبير(1).

من ثم يكون للفواصل المتماثلة دور رئيس في إثراء المعنى، والدلالة على إيحاءاته ورموزه فلا تقف حدوده عند الظاهر بل تتجاوز ذلك إلى قيم عميقة ذات صلة بالتعبير اللغوي وتراكيبه الفنية.

وقد حدد الزركشي في البرهان فواصل العاديات، فجعلها متماثلة في المقاطع، وذكر بأنها أتت طوعاً، وهي قريبة المأخذ، سهلة، وتبعاً للمعاني دون أن تكون متكلفة مردودة لذلك كانت محمودة دالة على حسن البيان، ودقة التعبير، ورفعة القول(2).

أما الرازي فقد وضع فروقاً فنية بين الفواصل مراعياً هيئتها الإيقاعية، والفنية، ومنبهاً إلى ضرورة تنزيه كلام الله عما سواه من الكلام فلا تعد عباراته سجعاً بل هي قول رفيع فصلت آياته من عند الله.

على أنه جعل المقاطع المتوازنة من النوع الثالث المتفق في وزن الكلمات من مثل قوله تعالى: ﴿وَنَمَارِقُ مَصْفُوفَةٌ ﴿١٥﴾ وَزَرَابِيُّ مَبْثُوثَةٌ﴾ صدق الله العظيم(3).

واتفق معه في هذا الرأي الإمام يحيى العلوي صاحب الطراز فقال: (فالضرب الأول تكون فيه الفقرتان متساويتين لا تزيد إحداهما على الأخرى،

(1) ينظر، د. حسن إسماعيل، البلاغة في المثل السائر، نشر دار الطباعة المحمدية، مصر (ط/ 1987م)، ص 254 ـ 355.

(2) ينظر، الزركشي، البرهان في علوم القرآن، تحقيق أبي الفضل إبراهيم، نشر مكتبة دار التراث، مصر (ط/ د.ت)، 1/ 73، 72.

(3) ينظر، الرازي زين الدين محمد، روضة الفصاحة، ص 208.

وما هذا حاله فهو أعدل الأسجاع قواماً، وأجودها اتساقاً وانتظاماً، وأعلاها مكاناً، وأوضحها بياناً، وأمثاله في القرآن كثير)[1].

إلا أن العلوي يميل إلى تسمية الفواصل القرآنية بالأسجاع، وهو بهذا القول يخالف الرازي ومن جرى مجراه في تنزيه القرآن الكريم عن أن يكون تسجعاً مثل سائر الكلام[2].

إذن هناك فروق ملحوظة بين كلام الله الموزون المتماثل في فواصل متتالية يجمعها الإيقاع المتحد، والتناسب اللفظي والدقة المتناهية في التعبير والتصوير، والسجع المتكلف الذي تبدو فيه الصنعة وكدّ الذهن.

لكن ابن الأثير الجزري لّما تحدث عن السجع لم يرفض وروده في القرآن الكريم، وردّ على الذين يذمونه من خلال قول الرسول الكريم (ﷺ) لمن تكلم في مجلسه بكلام مسجوع: أسجعاً كسجع الكهان؟ وذكر ـ أيضاً ـ أن الرسول (ﷺ) لو كره السجع مطلقاً لما قال: كسجع الكهان، ولكان قوله: أسجعاً، ولم يزد عن ذلك حرفاً فهو أنكر السجع المشابه لسجع الكهان، ولم ينكر السجع مطلقاً بحسب هذا الرأي[3].

ذلك هو رأي ابن الأثير الذي وافق قدامة بن جعفر وأبي هلال العسكري، ولا يمكن أن يختلف أحد حول الاتفاق في كون السجع من بين ألوان البديع، وكثرته في الكلام مردودة، مذمومة.

---

(1) العلوي، يحيى بن حمزة، الطراز، تحقيق د. عبد الحميد هنداوي، نشر المكتبة العصرية، لبنان (ط/ الأولى ـ 2005ف)، ص 15.

(2) ينظر، المصدر نفسه، ص 18.

(3) ينظر، ابن الأثير الجزري، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، تحقيق/ أحمد الحوفي، وبدوي طبانة، نشر نهضة مصر للطبع والنشر (ط/ الأولى ـ 1983)، ج 2، ص 75.

إلا أن العلامة السبكي قال: «السجع مأخوذ من سجع الحمام، وهو تغريده، وهو محمود، ويورد رأي الرماني في إطار رفضه وتنزيهه للقرآن الكريم من وجود سجع فيه»[1].

من ثم عُدّت سورة العاديات من بين السور القرآنية المشتملة على الفواصل المتماثلة المتوازنة التي تتضح فيها بلاغة التعبير، ونقاء اللفظ والمعنى - فضلاً - عن الإيقاع النغمي المتوازن، وهي على قصرها، وجزالة ألفاظها اتسمت بعمق المعنى، ومتانة التركيب والنظم بالإضافة إلى قوة الإيحاء والرمز.

(1) بهاء الدين السبكي، عروس الأفراح ضمن شروح التلخيص، نشر دار السرور، لبنان (ط/ 1986م)، مجلد 4، ص 445.





أ. خليفة عبدالله حسن

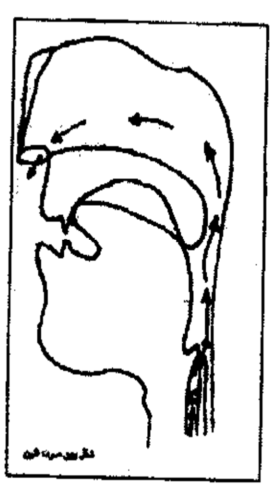
إن دراسة المخارج والصفات تعدّ أساساً لأي دراسة صوتية، فقد قال سيبويه: «وإنما وصفت لك حروف المعجم بهذه الصفات؛ لتعرف ما يحسن فيه الإدغام، وما يجوز فيه، وما لا يحسن فيه ذلك، ولا يجوز فيه، وما تبدله استثقالاً كما تدغم، وما تخفيه، وهو بزنة المتحرك»[1].

والنون صوت غنوي يحتلّ مكانة كبيرة بين أصوات العربية؛ لموقعه المتوسط بين أصوات الفم، وتركيبها في الكلمات كثير؛ ولا تكاد تخلو آية من آيات القرآن الكريم من وجود صوت النون الساكنة، وصوتها طيع يتأثر بما يجاوره محدثاً تنوعات صوتية، هي عبارة عن ألفونات لفونيم واحد، هو صوت النون ويهدف هذا البحث إلى بيان صوت النون من حيث المخرج والصفة وإيضاح ظاهرة التأثير بين هذا الصوت والأصوات الأخرى.

(1) الكتاب 4/ 436.

النون من حيث المخرج والصفة:

حدّد (الخليل 175هـ) مخرج النون بأنها ذلقيـة؛ لأن مبـدأها مـن ذلـق اللسان[1]، أما (سيبويه ت 180هـ) فقال: «ومن حافة اللسان ومـن أدنـاه إلى طرف اللسان، وما بينها وبين ما يليها من الحنك الأعلى، وما فوق الثنايا مخرج النون»[2] انظر الشكل.



ثم يمضي فيقول: «ومن الخياشيم مخرج النـون الخفيفـة»[3]، أمـا (المـبرد 285هـ) فعبّر عن مخرجها أنه أقرب الحروف إلى الـلام، وأن «النـون الخفيفـة خالصة من الخياشيم»[4] و(ابن يعيش ت 643هـ) عـبر بقولـه: «النـون مـن خلف اللسان بينه وبين ما فويق الثنايا»[5].

فمن خلال عرض آراء القدماء مرتبين مع سلّم الـزمن، نـرى أن الخليـل يعبر عن مخرج النون بنسبته إلى الناطق، حيث وصفها ذلقيـة، ويتـضح مـن رأي

---

(1) انظر مقدمة الخليل 58. من كتاب العين تحقيق مهدي المخزومي وآخرين منشورات دار الهجـرة إيران قم.

(2) الكتاب (هارون) ط / 1/ ج 4/ 433. نشر دار الجيل (1991م).

(3) الكتاب 4/ 434.

(4) المقتضب 194 للمبرد تحقيق محمد عبد الخالق عضيمة. طبع دار الكتب بيروت.

(5) شرح المفصل لابن يعيش 125. طبع دار الكتب بيروت بلا تخ.

سيبويه أن النون صوت أسناني لثوي أو لثوي فقط، وهذا ما جرى عليه أكثر علماء الأصوات، ومعنى قول المبرد أن اللام والنون متقاربان في المخرج، أو هما من مخرج واحد بضرب من التوسع، ويرى المحدثون أن النون حرف لثوي Alveolar فيحددون المخرج نسبة إلى نقطة النطق، وقد راعوا أثر الصوت المجاور وما يتسبب عنه من تغيير في المخرج، فقد تكون صوتاً أسنانياً أنفياً نحو، قولك (من ذلك) وقد تكون صوتاً أسنانياً لثوياً، نحو: (من طاب) وقد تكون صوتاً غارياً أنفياً نحو قولك (إن شاء)، أو صوتاً طبقياً أنفياً نحو قولك: «إن كان، إن قال»[1] وهذا ما سأوضحه قريباً.

نصل إلى كيفية حدوث الصوت بالنسبة للنون؛ حيث يحدث باتصال طرف اللسان باللثة اتصالاً محكماً مع انخفاض أقصى الحنك الأعلى، فيسد بهبوطه فتحة المزمار ويسمح للهواء بالخروج من التجويف الأنفي محدثاً نوعاً من الحفيف، والوتران الصوتيان في حالة اهتزاز مسببان جهر الصوت ويراعى فيها الاحتراز من إخفائها حال الوقف نحو العالمين[2].

أما من حيث الصفة فيعدّ صوت النون من الأصوات الغنوية المجهورة «لإشباع الاعتماد في موضعه، ومنع النفس أن يجري معه حتى ينقضي الاعتماد، ويجري الصوت»[3] إلا أن هذا الصوت «قد يعتمد له في الفم والخياشيم فتصير فيه غنة، والدليل على ذلك أنك لو أمسكت بأنفك، ثم تكلمت به لرأيت ذلك قد أخل به»[4] وهو شديد يجري معه الصوت؛ لأن

---

(1) علم الأصوات اللغوية 72 ـ 73.

(2) علم الأصوات اللغوية ص 74، علم اللغة د. عبدالله سويد وآخرون ط 1 / ص 166، دار المدينة القديمة.

(3) انظر الكتاب 4/ 434 والمقتضب 195 وسر صناعة الإعراب لابن جني 69 وشرح المفصل لابن يعيش 129.

(4) انظر الكتاب 4/ 434 والمقتضب 195 وسر صناعة الإعراب لابن جني 69 وشرح المفصل لابن يعيش 129.

«ذلك الصوت غنة من الأنف، فإنك تخرجه من أنفك، واللسان لازم لموضع الحرف؛ لأنك لو أمسكت بأنفك لم يجر معه الصوت، وهو النون»[1] فالشدة في نظره إقفال المجرى الفموي، وإن كان مجرى الأنف مفتوحاً[2]، ومن هذا العرض لأقوال سيبويه يتبين أن الشدة عدم جريان الصوت إلا أنه قد يختل هذا، فيجري الصوت مع هذا الحرف؛ لوجود الغنة التي تسبب وصفها بأنه بين الشدة والرخاوة، وقد سار على هذا الرأي ابن يعيش، فعبر عن ذلك بقوله: «وأما التي بين الشدة والرخاوة ثمانية أحرف وهي... والنون»[3] وقد فسر المحدثون هذه الظاهرة بدقة، فهذا إبراهيم أنيس يعلل منع النفس بأنه ناشئ عن «اقتراب الوترين الصوتيين أحدهما من الآخر حتى ليكادا يسدان طريق النفس»[4]، ويوضح الدكتور عبد الصبور شاهين إشباع الاعتماد عن طريق السؤال: ما الدافع الذي دفع سيبويه إلى أن يقول إشباع الاعتماد، وضعفه للتفرقة بين المجهور والمهموس؟ ثم يجيب مبدياً إعجابه البالغ، وشاهداً لهذا العالم الجليل بالتوفيق في الانتباه إلى دور الرئتين في إنتاج الأصوات؛ إذ البحوث الصوتية الحديثة تبدأ بدراسة تشريح لأعضاء النطق ابتداءً بالحجاب لتفسير العمليات الصوتية بوجه عام، والمقطعية بوجه خاص[5]، ويقصد بـ (إشباع الاعتماد) أن للجمهور موضعين: موضعاً في الفم هو مخرج الحرف، وموضعاً في الصدر هو مخرج الجهر؛ لذا كان المجهور مشبعاً[6]. ومن هذا يتبين أن للجمهور في رأي سيبويه صفات ثلاثة[7]:

---

(1) الكتاب 4/ 435.

(2) انظر مجلة الأزهر مصطلحات سيبويه د. تمام حسان ص 1083.

(3) شرح المفصل لابن يعيش 129.

(4) الأصوات اللغوية لإبراهيم أنيس 125 نقلاً عن التطور اللغوي 232 مكتبة الباب (1992م).

(5) انظر التطور اللغوي 232.

(6) انظر التطور اللغوي 233.

(7) التطور اللغوي 234.

أ ـ إشباع الاعتماد في الصدر والفم.

ب ـ منع النفس من الجريان (منعاً باتاً) وهو عند المحدثين (جزئي).

ج ـ جريان الصوت ـ وهو ما يعني لدى المحدثين نشاط الأوتار الصوتية الذي يسمح في نهايته للنفس بالانطلاق.

كما يرى المحدثون أن هذا الحرف متوسط[1]؛ لأنه ليس بالشديد ولا بالرخو[2]؛ إذ تتكون الأصوات المتوسطة «عندما تكون درجة التضييق في المخرج هي وسط بين الانغلاق التام والانغلاق الجزئي»[3].

النون الساكنة وظاهرة التماثل المدبر Regressive Assimilation:

ويحصل التماثل المدبر عندما يؤثر الصوت اللاحق في الصوت السابق[4]، وهذا ما يسميه علماء القراءات «الإخفاء»[5]، وهو لغة الستر[6]، ويعرفونه في الاصطلاح: «هو النطق بالحرف بصفة بين الإظهار والإدغام، عار عن التشديد مع بقاء الغنة في الحرف الأول»[7]، ويكون في النون مع خمسة عشر حرفاً، ويكون فيها إذا وليها حرف الباء، وهو ما يسميه القراء بـ «الإقلاب»[8] الذي يعدّ حقيقة

---

(1) التمهيد في علم اللغة 54، 55.

(2) علم الأصوات اللغوية 89.

(3) التمهيد في علم اللغة 54.

(4) دراسة الصوت اللغوي د. أحمد مختار عمر، مطابع سجل العرب ط / 1 (1976م) ص 325 نقلاً عن المنهج الوصفي د. نوزاد حسن أحمد ط / 1 (1996م) منشورات جامعة قاريونس ص 124.

(5) انظر التجويد الميسر تأليف عبد العزيز عبد الفتاح القارئ ط / 1 (1972م) ص 42.

(6) انظر تاج العروس في شرح القاموس تأليف الإمام اللغوي السيد محمد مرتضى الزبيدي دار ليبيا المجلد 3 / مادة (خفي).

(7) انظر البرهان في تجويد القرآن تأليف محمد الصادق قمحاوي ص 10 مكتبة الجامعة الأزهرية مصر.

(8) انظر التجويد الميسر 41 والبرهان في تجويد القرآن 10.

إخفاء وسببه هو «عسر الإدغام، وعسر الإتيان بالغنة في النون مع الإظهار، فتعين الإخفاء، وتُوصِّل إليه بالقلب؛ لمشاركة الميم للباء في المخرج وللنون في الصفة»[1] وفيما يلي تفصيل ذلك:

فالنون الساكنة أطلق عليها (سيبويه 180هـ) «النون الخفية»[2]، وقد أوضح سبب خفائها بقوله: «تكون النون مع سائر حروف الفم حرفاً مخفياً مخرجه من الخياشيم؛ وذلك أنها من حروف الفم، وأصل الإدغام لحروف الفم؛ لأنها أكثر الحروف، فلما وصلوا إلى أن يكون لها مخرج من غير الفم كان أخف عليهم ألا يستعملوا ألسنتهم إلا مرة واحدة، وكان العلم بها أنها نون من ذلك الموضع كالعلم بها، وهي من الفم؛ لأنه ليس يخرج من ذلك الموضع غيرها فاختاروا الخفة؛ إذ لم يكن لبس»[3]، أما (ابن يعيش 643هـ) فقد علل بقوله: «فلم تقو قوة حروف الفم، فتدغم فيها، ولم تبعد بعد حروف الحلق، فتظهر معها، وإنما كانت متوسطة بين القرب والبعد، فتوسط أمرها بين الإظهار، والإدغام فأخفيت عندها»[4]، وقال أيضاً: «خفيت مع حروف الفم؛ لأنهن يخالطنها»[5]، وقد مثل لها بنون (منْذ) و(عنْد) والنون الخفية من الحروف الفرعية المستحسنة في القرآن الكريم والشعر[6]، وهي التي كملت خمسة وثلاثين حرفاً[7]، وهي تختص بضبط خاص في القرآن الكريم. والحروف الفرعية خيارات لناطق العربية إذا لم يستطع أن ينطق صوتاً أصلياً، فله الخيار

---

(1) انظر أحكام قراءة القرآن الكريم 83.

(2) الكتاب 4/ 432.

(3) الكتاب 4/ 454.

(4) شرح المفصل لابن يعيش 126.

(5) شرح المفصل لابن يعيش 126.

(6) الكتاب 4/ 432.

(7) نفس المرجع السابق ونفس الصفحة.

أن ينطق الصوت المتفرع عنه»[1]، وقد نشأت هذه الفروع عن أسباب عامة تحدث في اللغة العربية وجميع اللغات الإنسانية الأخرى، وهي أسباب عضوية (فسيولوجية) تتعلق بحركة أعضاء النطق من مخارج الأصوات[2]؛ ذلك «أن أقل انحراف في المخرج يمكن أن يعطي نتائج مختلفة تدركها الأجهزة الحساسة مثل السبكتروجراف، أو مسجل تردد الموجات الصوتية إن لم تدركها الأذن»[3]، هذا تفسير الدراسات الحديثة لحدوث التنوعات الصوتية عضوياً، أما علماء التراث فلم يفسروا هذه الظاهرة عضوياً إلا أن ابن يعيش الذي اجتهد في ذلك بقوله: «وإنما كانت هذه الحروف فروعاً؛ لأنهن الحروف التي ذكرناها [أي الأصول] لا غيرهن، ولكن أُزِلْنَ عن معتمدهن، فتغيرت جروسهن»[4]، فهو يرى أن الأصوات الفروع هي أصوات أصول انحرفت أعضاء النطق ـ عند إنتاجها ـ عن مواضعها الأصلية، فأدّى ذلك إلى تغيير جرسها في السمع. ومن الأسباب التي أدت إلى نشوء هذه الفروع ما يرجع إلى منهج الأولين من علماء العربية في جمع اللغة من لهجات عديدة، وفي فترة زمنية طويلة تم اختيار لغة موحدة ذات أصول ينشأ عن ذلك أصوات مصاحبة تكون مشابهة للأصوات الأصول[5].

هذا الصوت الفرعي من الأصوات المستحسنة في القرآن الكريم والشعر، وقال به سيبويه وسار على ذلك (ابن جني 392هـ)[6] وغيره.

---

(1) الدراسات الصوتية عند علماء العربية تأليف عبد الحميد إبراهيم نشر الدعوة الإسلامية ط ر 1 (1992م) ص 101.

(2) نفس المرجع السابق ص 103.

(3) أسس علم اللغة ماريوباي ترجمة أحمد مختار عمر منشورات جامع الفاتح طرابلس ص 45.

(4) شرح المفصل لابن يعيش 126.

(5) الدراسات الصوتية عند العرب 104.

(6) انظر بغية الوعاة ج 2/ 132.

واعلم أن النون الخفية تشتمل على عدد من الأصوات يأتي كل منها في بيئة صوتية خاصة[1] لا تقع فيها الأصوات الأخرى «وتعدّ صور النون الساكنة المتغيرة طبقاً لما يليها من أصوات في الكلمة الواحدة، أو في بداية ما يليها من كلمات من أكثر الأمثلة دلالة في اللغة العربية على طبيعة الصور المتنوعة للوحدات الصوتية المسماة بالألفونات»[2]، والألفون فرد من أفراد أسرة الفونيم، وقد عرّف ماريو باي الألفون بأنه: «أي صوت لغوي مفرد بسيط يمكن تسجيله بالآلات الحساسة في المعمل»[3].

إن هذه الصور هي التي أنتجت ظاهرة التماثل المدبر، نتيجة إتباع حرف النون بصوت صامت من الأصوات التي تخرج من التجويف الفموي؛ إذ إن مخرج النون «يعتبر متوسطاً بين أصوات الفم»[4]، لذا بات جلياً - عزيزي القارئ - أن أضع أمامك صور التماثل المدبر حرفاً حرفاً مستدلاً بنصوص القرآن الكريم:

أ - أنفي لهوي، ويقع قبل القاف كالنون في قوله تعالى﴿ وَإِنَّآ إِلَىٰ رَبِّنَا لَمُنقَلِبُونَ ﴾[5]، وقوله تعالى: ﴿ فِيهَا كُتُبٌ قَيِّمَةٌ ﴾[6].

ب - أنفي طبقي، ويقع قبل الكاف كالنون في قوله تعالى: ﴿ فَلَمَّا كَشَفْنَا عَنْهُمُ ٱلْعَذَابَ إِذَا هُمْ يَنكُثُونَ ﴾[7]، وقوله تعالى: ﴿ كِرَامًا كَٰتِبِينَ ﴾[8].

---

(1) انظر مصطلحات سيبويه د. تميم حسان مجلة الأزهر ص 1078.

(2) انظر مبادئ علم الأصوات. تأليف ديفيد أمبروكربي ترجمة محمد فتيّح ط ر 1 (1988م) ص 308.

(3) انظر أسس علم اللغة ترجمة أحمد مختار عمر ص 47 منشورات كلية التربية جامعة طرابلس (1973م).

(4) الدراسات الصوتية عند علماء العربية عبد الحميد الهادي إبراهيم ط ر 1 ص 125 منشورات كلية الدعوة الإسلامية (1992).

(5) سورة الزخرف الآية 14.

(6) سورة البينة الآية 3.

(7) سورة الزخرف الآية 50.

(8) سورة الانفطار الآية 11.

ج ـ أنفي غاري، ويقع قبل:

1 ـ الجيم كالنون نحو قوله تعالى: ﴿وَيُسْقَوْنَ فِيهَا كَأْسًا كَانَ مِزَاجُهَا زَنجَبِيلًا﴾[1]، وقوله تعالى: ﴿وَتُحِبُّونَ ٱلْمَالَ حُبًّا جَمًّا﴾[2].

2 ـ السين كالنون في قوله تعالى: ﴿وَهُم مِّن كُلِّ حَدَبٍ يَنسِلُونَ﴾[3]، وقوله تعالى: ﴿كُلَّمَآ أُلْقِىَ فِيهَا فَوْجٌ سَأَلَهُمْ خَزَنَتُهَآ أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَذِيرٌ﴾[4].

د ـ أنفي أسناني ذلقي، ويقع قبل:

1 ـ الشين كالنون في قوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنشَأَكُمْ﴾[5]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَرْسَلْنَآ إِلَيْكُمْ رَسُولًا شَٰهِدًا عَلَيْكُمْ﴾[6].

2 ـ الزاي كالنون في قوله تعالى: ﴿وَأَنزَلَ ٱلتَّوْرَىٰةَ وَٱلْإِنجِيلَ﴾[7]، وقوله تعالى: ﴿قَالَ أَقَتَلْتَ نَفْسًا زَكِيَّةً﴾[8].

هـ ـ أنفي أسناني ذلقي مفخم، ويقع قبل الصاد كالنون في قوله: ﴿إِن يَنصُرْكُمُ ٱللَّهُ فَلَا غَالِبَ لَكُمْ﴾[9]، وقوله تعالى: ﴿فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ رِيحًا صَرْصَرًا﴾[10].

و ـ أنفي جانبي الحبسة مفخم، ويقع قبل الضاد كالنون في قوله تعالى ﴿وَطَلْحٍ مَّنضُودٍ﴾[11]، وقوله تعالى: ﴿تِلْكَ إِذًا قِسْمَةٌ ضِيزَىٰٓ﴾[12].

---

(1) سورة الإنسان الآية 17.

(2) سورة الفجر الآية 20.

(3) سورة الأنبياء الآية 96.

(4) سورة الملك الآية 8.

(5) سورة الملك الآية 23.

(6) سورة المزمّل الآية 5.

(7) سورة آل عمران الآية 3.

(8) سورة الكهف الآية 74.

(9) سورة فصلت الآية 16.

(10) سورة الواقعة الآية 29.

(11) سورة الواقعة الآية 29.

(12) سورة النجم الآية 22.

ز ـ أنفي لثوي ذلقي مفخم، ويقع قبل الطاء كالنون في قوله تعالى﴿ وَيَضِيقُ صَدْرِى وَلَا يَنطَلِقُ لِسَانِى فَأَرْسِلْ إِلَىٰ هَـٰرُونَ ﴾[1]، وقوله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَا مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً طَهُورًا ﴾[2].

ح ـ أنفي أسناني مفخم، ويقع قبل الظاء كالنون في قوله تعالى: ﴿يَوْمَ يَنظُرُ ٱلْمَرْءُ مَا قَدَّمَتْ يَدَاهُ ﴾[3]، وقوله تعالى: ﴿وَنُدْخِلُهُمْ ظِلًّا ظَلِيلًا ﴾[4].

ط ـ أنفي لثوي ذلقي، ويقع قبل:

1 ـ الدال كالنون في قوله تعالى: ﴿فَلَا تَجْعَلُوا۟ لِلَّهِ أَندَادًا وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴾[5]، وقوله تعالى: ﴿كَلَّآ إِذَا دُكَّتِ ٱلْأَرْضُ دَكًّا دَكًّا ﴾.

2 ـ التاء كالنون في قوله تعالى: ﴿وَٱشْكُرُوا۟ لِلَّهِ إِن كُنتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ ﴾[6]، وقوله تعالى: ﴿وَمَا لِأَحَدٍ عِندَهُۥ مِن نِّعْمَةٍ تُجْزَىٰٓ ﴾[7].

ي ـ أنفي أسناني، ويقع قبل:

1 ـ الذال كالنون في قوله تعالى﴿ قُمْ فَأَنذِرْ ﴾[8]، وقوله تعالى: ﴿ٱنطَلِقُوٓا۟ إِلَىٰ ظِلٍّ ذِى ثَلَـٰثِ شُعَبٍ ﴾[9].

2 ـ الثاء كالنون في قوله تعالى: ﴿فَجَعَلْنَـٰهُ هَبَآءً مَّنثُورًا ﴾[10]، وقوله تعالى: ﴿مُّطَاعٍ ثَمَّ أَمِينٍ ﴾[11].

---

(1) سورة الشعراء الآية 13.

(2) سورة الفرقان الآية 48.

(3) سورة النبأ الآية 40.

(4) سورة النساء الآية 57.

(5) سورة البقرة الآية 22.

(6) سورة البقرة الآية 172.

(7) سورة الليل الآية 19.

(8) سورة المدثر الآية 2.

(9) سورة المرسلات الآية 30.

(10) سورة الفرقان الآية 23.

(11) سورة التكوير الآية 21.

ك ـ أنفي أسناني، ويقع قبل الفاء كالنون في قوله تعالى: ﴿لَمْ يَكُنِ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ مُنفَكِّينَ حَتَّى تَأْتِيَهُمُ الْبَيِّنَةُ﴾[1]، وقوله تعالى: ﴿خَالِدًا فِيهَا﴾[2].

هذه صورة النون الساكنة مع الخمسة عشر حرفاً، والتي عرفنا أثرها في هذا الصوت الغنوي، الأثر الذي جعل مخرج النون الذي تتصف به حينما تكون متحركة، وهو المخرج اللثوي تتخلى عنه لحساب مخرج الصوت الذي يليه.

وأودُّ أن أبين «أن هذه الأصوات جميعها للنون، ليست إلا مظاهر مختلفة لفونيم واحد»[3].

أما فيما يخص الإقلاب، وهو في حقيقته إخفاء؛ إذ لا يتأتى إخفاء النون في الباء إلا بقلب النون ميماً، ثم تختفي الميم في الباء قال (سيبويه 180هـ): «لأنهم يقلبون النون ميماً في قولهم: العنبر، ومن بدا لك»[4]، ولا يحدث إدغام لحرف الميم مع الباء؛ لأنهم «لما وقع مع الباء الحرف الذي يفرون إليه من النون لم يغيروه»[5].

النون الساكنة وظاهرة التماثل الكامل Total Assimilation:

تحصل هذه الظاهرة في اللغة العربية حينما يلتقي صوتان متجانسان أو متقاربان في المخرج أو الصفة، فيدغم أحدهما في الآخر، وذلك على نوعين أحدهما إدغام المتماثلين، وهو أن يلتقي المثلان، فيدغم الأول في الآخر، والثاني

(1) سورة البيِّنة الآية 1.

(2) سورة النساء الآية 14.

(3) المدخل إلى علم اللغة ومناهج البحث د. رمضان عبد التواب ط ر 3 (1996م) ص 50 مكتبة الخانجي القاهرة.

(4) الكتاب 4/ 447.

(5) الكتاب 4/ 447.

تجانس حرفين في الصفة أو في المخرج، فيقلب الأول من جنس الثاني، ويدغم فيه.

واهتم علماء التراث بذلك فهذا (سيبويه 180هـ) قد ظهرت عنايته الفائقة بظاهرة التماثل (الإدغام) وخصها بدراسة مفصلة، واهتدى إلى قوانين صوتية دقيقة في كيفية تعامل الأصوات اللغوية، بعضها مع بعض ضمن التشكيل الصوتي؛ لتحقيق هذه الظاهرة، فقد ركّز على إدغام المتقاربين، وقد اشترط لحصول التماثل، المقاربة في المخرج والمضارعة في الصفة؛ حيث قال: «وأصل الإدغام في حروف الفم واللسان؛ لأنها أكثر الحروف»[1] و«ليست حروف الحلق بأصل للإدغام»[2] وميّز الحروف التي يجوز إدغامها من التي لا يجوز لها ذلك[3]، وقد بين القدامى مواضع امتناع الإدغام[4].

والإدغام هو «أن تصل حرفاً ساكناً بحرف مثله متحرك من غير أن تفصل بينهما بحركة أو وقف، فيصيران لشدة اتصالهما كحرف واحد ترفع اللسان عنهما رفعة واحدة شديدة[5]؛ حيث إذا التقى حرفان متجانسان أو متقاربان «فيصير النطق على اللسان ثقيلا»[6]؛ إذ «التكرير والعود إلى حرف بعد النطق به يجعل ذلك ضيقاً، فهو بمنزلة الضيق في الخطو على المقيد»؛ لأنه إذا منعه القيد من توسيع الخطو صار كأنه إنما يقيّد قدمه إلى موضعها الذي نقلها منه[7]، والإدغام الذي نفصله هنا هو إدغام النون الساكنة.

---

(1) الكتاب 4/ 448، 454.

(2) الكتاب 4/ 451.

(3) الكتاب 4/ 437 وما بعدها، 4/ 445.

(4) شرح المفصل لابن يعيش ص 122.

(5) شرح المفصل لابن يعيش ص 121.

(6) شرح المفصل لابن يعيش ص 131.

(7) شرح المفصل لابن يعيش ص 131.

تدغم النون الساكنة في ستة أحرف يجمعها قولك (يرملون) وفيما يلي تفصيل ذلك.

أ ـ النون الساكنة مع الياء: نحو قوله تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَقُولُ ءَامَنَّا﴾[1]، وقوله تعالى: ﴿أَوۡ كَصَيِّبٖ مِّنَ ٱلسَّمَآءِ فِيهِ ظُلُمَٰتٞ وَرَعۡدٞ وَبَرۡقٞ يَجۡعَلُونَ أَصَٰبِعَهُمۡ فِيٓ ءَاذَانِهِم مِّنَ ٱلصَّوَٰعِقِ حَذَرَ ٱلۡمَوۡتِ﴾[2]، ويكون هذا الإدغام بقلب النون ياء للتجانس واللين وذلك أن النون بمنزلة حروف المد[3]، «فلو أخذت إدغام المقارب في مقاربه من غير قلب لاستحال؛ لأن الإدغام أن تجعل الحرفين كحرف واحد ترفع اللسان بهما رفعة واحدة؛ وذلك لا يتأتى مع اختلاف الحرفين»[4]، على أن تبقى الغنة دالة على النون؛ إذ الإدغام هنا ناقص فهو ليس على نية ذهاب الحرف، وبقاء صوت الغنة دالاً على الحرف المدغم؛ ليتجانس مع الياء، «فنسمع ياء أنفية أي يسمح للهواء عند النطق بها أن يمر من الأذن والفم معاً، وهي إحدى حالتين يسمح فيهما للهواء بالمرور من التجويفين حسب رأي القراء»[5].

ب ـ النون الساكنة مع الواو، نحو قوله تعالى: ﴿وَمَا لَكُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ مِن وَلِيّٖ وَلَا نَصِيرٍ﴾[6]، وقوله تعالى: ﴿وَٱنشَقَّتِ ٱلسَّمَآءُ فَهِيَ يَوۡمَئِذٖ وَاهِيَةٞ﴾[7]، وتبقى الغنة دليلاً على الحرف الأول (حرف النون) وكان هذا التماثل (الإدغام) لأن النون من مخرج الراء والراء قريبة من الياء[8]، والياء أخت الواو لما فيها من صفة المدّ.

---

(1) سورة البقرة الآية 8.

(2) سورة البقرة الآية 19.

(3) شرح المفصل لابن يعيش 144.

(4) شرح المفصل لابن يعيش 131.

(5) علم الأصوات اللغوية 149.

(6) سورة البقرة الآية 107.

(7) سورة الحاقة الآية 16.

(8) شرح المفصل لابن يعيش 144.

ج ـ النون الساكنة مع النون، نحو قوله تعالى: ﴿وَمَا بِكُم مِّن نِّعْمَةٍ فَمِنَ ٱللَّهِ﴾[1] وقوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاعِمَةٌ﴾[2].

والغنة هنا «ليست إلا لإطالة الصوت المشدّد، وتحصل معها نغمة موسيقية محببة تستريح لها النفس»[3].

د ـ النون الساكنة مع الميم، نحو قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مِن مَّآءٍ فَأَحْيَا بِهِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا﴾[4]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَسْتَحْيِۦٓ أَن يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا﴾[5]، ويكون التماثل بإبدال النون ميماً، وتدغم في الميم، وقد علل (سيبويه ت 180هـ) بقوله: «لأن صوتهما واحد وهما مجهوران»[6] أي صوت الغنة. فالنون تتأثر بما يجاورها من أصوات منها صوت الميم[7].

هـ ـ النون الساكنة مع اللام، نحو قوله تعالى: ﴿فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾[8]، ونحو قوله تعالى: ﴿ثُمَّ فُصِّلَتْ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾[9].

و ـ النون الساكنة مع الراء، قال تعالى: ﴿وَلَهُمْ فِيهَا مِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِ وَمَغْفِرَةٌ مِّن رَّبِّهِمْ﴾[10]، وقوله تعالى: ﴿كُلَّمَا رُزِقُوا۟ مِنْهَا مِن ثَمَرَةٍ رِّزْقًا﴾[11].

---

(1) سورة النحل الآية 53.

(2) سورة الغاشية الآية 8.

(3) علم الأصوات اللغوية 150.

(4) سورة البقرة الآية 164.

(5) سورة البقرة الآية 26.

(6) الكتاب 4/ 452.

(7) انظر الأصوات اللغوية د. عبدالله سويد مجلة كلية الدعوة الإسلامية العدد 1/ 122.

(8) سورة البروج الآية 16.

(9) سورة هود الآية 1.

(10) سورة محمد الآية 15.

(11) سورة البقرة الآية 25.

فعند قراءتك لقوله تعالى: ﴿فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾ وقوله: ﴿مِن لَّدُنْ﴾ وقوله: ﴿مِّن رَّبِّهِمْ﴾ وقوله: ﴿ثَمَرَةٍ رِّزْقًا﴾ تجد أن النون أبدلت لاماً في الفقرة (هـ) وراء في الفقرة (و) وحدث إدغامه في الحرف الذي يليه (اللام) و(الراء) إدغاماً كاملاً، قال (سيبويه ت 180هـ): «وتدغم في اللام؛ لأنها قريبة منها على طرف اللسان»[1]، وقال: «وتدغم مع الراء لقرب المخرجين على طرف اللسان، وهي مثلها في الشدة»[2]، ويذكر علماء التجويد أن الإدغام الكامل يكون بغير غنة، وذلك لذهاب صوت النون، أي يبدل هذا الحرف لاماً خالصة قبل اللام، وإلى راء خالصة قبل الراء، فهو على نية الفناء إذن[3]، إلا أنه من حيث الغنة فقد خالف (سيبويه ت 180هـ) علماء التجويد في ذلك قائلاً: «وتدغم النون مع الراء لقرب المخرجين على طرف اللسان، وهي مثلها في الشدة، وذلك قولك: من رّاشد ومن رّأيت، وتدغم بغنة وبلا غنة»[4] فمن ذلك نرى أن إدغام النون في الياء والواو والنون والميم يكون إدغاماً ناقصاً، وتبقى صفة الغنة دالة على الحرف الأول (النون) أما في إدغام النون في اللام والراء، فلا أثر للغنة عند القراء وإن جاز لغة عند سيبويه[5].

امتناع التماثل والغنة:

من الظواهر الصوتية التي تعرف للنون الساكنة عند مجاورتها الأصوات الحلقية الإظهار[6]، وهو لغة: التبيين[7]، واصطلاحاً نطق النون الساكنة نطقاً

---

(1) الكتاب 4/ 452 والمقتضب 212.

(2) الكتاب 4/ 452 والمقتضب 212.

(3) أحكام تجويد القرآن الكريم 104.

(4) الكتاب 4/ 452.

(5) الكتاب 4/ 452.

(6) انظر تاج العروس في شرح القاموس مجلد 3 مادة (ظهر).

(7) لسان العرب لابن منظور مادة (ظهر).

خالصاً دون تأثر بما بعدها من الأصوات، فلا تدغم ولا تخفى[1]، وفيما يلي بيان ذلك.

«وتكون النون مع الهمزة، والهاء، والعين، والحاء، والغين، والخاء بيِّنة موضعها من الفم»[2]، وعلل سبب ذلك في أكثر من موضع، فقال: «وذلك أن هذه الستة تباعدت عن مخرج النون، وليست من قبيلها»[3] وقال: «وليست حروف الحلق بأصل للإدغام»[4]. ويرى علماء التجويد أن النون الساكنة تحتفظ بصفاتها مع الأصوات الحلقية حين تجاورها، فتنطق خطفاً من دون تماثل وغنة، وقد سار (المبرد ـ ت 285هـ) على هذا النهج فقال: «فإن كان معها حرف من حروف الحلق أمن عليها القلب، فكان مخرجها من الفم لا من الخياشيم؛ لتباعد ما بينها؛ وذلك كقولك. من هو، فتظهر»[5].

والأمثلة على ذلك:

1 ـ النون مع الهمزة، نحو قوله تعالى: ﴿مَنْ ءَامَنَ﴾[6]، وقوله تعالى: ﴿كُفُوًا أَحَدٌۢ﴾[7]، وقوله تعالى: ﴿وَيَنْـَٔوْنَ عَنْهُ﴾[8].

2 ـ النون مع الهاء، نحو قوله تعالى: ﴿قَوْمٍ هَادٍ﴾[9]، وقوله تعالى: ﴿لِّيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنۢ بَيِّنَةٍ وَيَحْيَىٰ مَنْ حَىَّ عَنۢ بَيِّنَةٍ﴾[10]، وقوله تعالى: ﴿وَهُمْ يَنْهَوْنَ عَنْهُ﴾[11].

(1) البرهان في تجويد القرآن 8.

(2) الكتاب لسيبويه 4/ 454.

(3) الكتاب 4/ 454.

(4) الكتاب 4/ 451.

(5) المقتضب 215.

(6) سورة المائدة الآية 69.

(7) سورة الإخلاص الآية 4.

(8) سورة الأنعام الآية 26.

(9) سورة الرعد الآية 7.

(10) سورة الأنفال الآية 42.

(11) سورة الأنعام الآية 26.

3 ـ النون مع العين، نحو قوله تعالى: ﴿كَمَثَلِ ٱلَّذِى يَنْعِقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دُعَآءً وَنِدَآءً﴾[1]، وقوله تعالى: ﴿مَّنْ عَمِلَ صَٰلِحًا فَلِنَفْسِهِۦ﴾[2].

4 ـ النون مع الحاء، نحو قوله تعالى: ﴿وَتَنْحِتُونَ مِنَ ٱلْجِبَالِ بُيُوتًا﴾[3]، وقوله تعالى: ﴿رِزْقًا حَسَنًا﴾[4]، وقوله تعالى: ﴿وَإِرْصَادًا لِّمَنْ حَارَبَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ﴾[5].

5 ـ النون مع الغين، نحو قوله تعالى: ﴿فَسَيُنْغِضُونَ إِلَيْكَ رُءُوسَهُمْ وَيَقُولُونَ مَتَىٰ هُوَ﴾[6]، وقوله تعالى: ﴿مَنْ إِلَٰهٌ غَيْرُ ٱللَّهِ﴾[7]، وقوله تعالى: ﴿وَلَا طَعَامٌ إِلَّا مِنْ غِسْلِينٍ﴾[8].

6 ـ النون مع الخاء، نحو قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ وَٱلدَّمُ وَلَحْمُ ٱلْخِنزِيرِ وَمَآ أُهِلَّ لِغَيْرِ ٱللَّهِ بِهِۦ وَٱلْمُنْخَنِقَةُ وَٱلْمَوْقُوذَةُ﴾[9]، وقوله تعالى: ﴿عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾[10]، وقوله تعالى: ﴿مَّنْ خَشِىَ ٱلرَّحْمَٰنَ بِٱلْغَيْبِ وَجَآءَ بِقَلْبٍ مُّنِيبٍ﴾[11].

ويكون الإظهار في كلمة ومن كلمتين، ومن ذلك نرى أن النون الساكنة المتحدة المخرج الذي تتصف به عندما تكون متحركة، وهو المخرج اللثوي لا تتخلى عنه لحساب مخرج الصوت الذي يليها محدثة ظاهرة صوتية هي ما نسميها الإظهار.

---

(1) سورة يونس الآية 22.

(2) سورة فصلت الآية 46.

(3) سورة الشعراء الآية 149.

(4) سورة هود الآية 88.

(5) سورة التوبة الآية 107.

(6) سورة الإسراء الآية 71.

(7) سورة القصص الآية 71.

(8) سورة الحاقة الآية 36.

(9) سورة المائدة الآية 3.

(10) سورة الحجرات الآية 13.

(11) سورة ق الآية 33.

خلاصة البحث:

1 ـ النون الساكنة من الأصوات التي ترتاح النفس البشرية إليها، خاصّة في تلاوة القرآن الكريم، إذا ما أعطيت التلاوة حقها، ويرجع جمال هذه الأصوات الغنويّة إلى إتقان القارئ القراءة، وقدرته على إبراز الخواص الفنية والجمالية لهذا النغم الجميل.

2 ـ تنبثق عن النون الساكنة أحكام: الإخفاء، الإدغام، الإظهار.

3 ـ تتأثّر النون الساكنة بما يجاورها، فتتأثّر بخمسة عشر صوتاً (ت ـ ث ـ ج ـ د ـ ذ ـ ز ـ س ـ ش ـ ص ـ ض ـ ط ـ ظ ـ ف ـ ق ـ ك) محدثة ظاهرة صوتية تسمّى الإخفاء عند علماء القراءات، وبالتماثل المدبر عند المحدثين، ويكون النطق بالحرف بصفة بين الإدغام والإظهار، وذلك ناتج عن تخلّي النون الساكنة عن مخرجها بما يسببه الصوت اللاحق.

4 ـ تحدث ظاهرة التماثل (الإدغام) عند مجاورة أحد حروف (يرملون) لحرف النون، ويكون التماثل ناقصاً عند مجاورة هذا الحرف لحروف (ينمو) ويكون بإبدال النون حرفاً من هذه الحروف مع بقاء الغنة، فهو ليس على نية فناء الحرف تماماً أما مجاورة الراء واللام لحرف النون، فينتج إبدال النون راءً أو لاماً ثم إدغامه في الراء أو اللام إدغاماً كاملاً، ولا أثر للغنّة، إذ الغاية هي فناء الحرف تماماً.

5 ـ ظاهرة الإدغام يلجأ إليها الناطق بالعربية للخفة وتوفير الجهد، ولا يقل الإظهار أهمية في ذلك، فكلما تباعدت المخارج ازداد النطق حسناً[1].

يمتنع تأثير صوت اللاحق في السابق بالنسبة لصوت النون إذا كان اللاحق صوتاً من أصوات الحلق الستة (الهمزة، الهاء، العين، الحاء، الغين، الخاء)؛ حيث تسمى هذه الظاهرة بـ «الإظهار»؛ وسببه التباعد في المخرج أو

(1) الكتاب 4/ 446.

صفات هذا الصوت الذي يمكن وصفه بأنه (شديد، مجهور، متوسط، مائع).

6 ـ يعدّ الإقلاب إخفاءً وسمّي بالإقلاب؛ لأنه لا يُتَوَصَّل إلى إخفاء النون إلا بقلبها ميماً؛ لعسر الإدغام، وعسر الإتيان بالغنة مع النون في الإظهار.

7 ـ ظهرت دقة الدراسات الحديثة في البحث، فمن ذلك على سبيل المثال تحديد الألفونات للنون الساكنة بحسب الحرف اللاحق؛ وذلك ناتج عن أن النون تتخلى عن مخرجها عند مجاورتها لحروف معينة محدثة ظاهرة صوتيّة تسمّى التماثل المدبر (الإخفاء Regressive Assimilation).





نحو النّهوض باللغة العربيّة

أ. د. محمّد بلاسي*

إن النهوض باللغة العربية من النواحي كافة يجب أن يتصدر أولويات العمل العربي المشترك على جميع المستويات. لا أقول: العمل العربي الثقافي التعليمي فحسب، بل أقول: العمل العربي العام على مختلف الأصعدة؛ لأن النهوض باللغة ليس مسألة ثقافية، ولا هي مسألة تربوية تعليمية فحسب، وإنما هي مع ذلك مسألة السيادة والأمن والاستقرار والمصير.

فاللغة العربية: هي وعاء ثقافتنا، وعنوان هويتنا، والمحافظة عليها تعدّ محافظة على الذات وعلى الوجود[1].

يقول الأستاذ مصطفى صادق الرافعي ـ رحمه الله ـ: «وإذا كانت اللغةُ بهذه المنزلة؛ كانت أمتها حريصة عليها، ناهضة بها، متسعة فيها، مكبرة

* أ.د/ محمد السيد علي بلاسي: أكاديمي ـ خبير دولي ـ عضو رابطة الأدب الإسلامي العالمية ـ عضو اتحاد الكتاب ـ عضو المجلس العالمي للغة العربية.

(1) ينظر مشروع النهوض باللغة العربية.. مشروع أمة: د. عبد العزيز بن عثمان التويجري، (مقال منشور في جريدة: الحياة في لندن، بتاريخ 28/ 11/ 2008م).

لشأنها... فأما إذا كان من شعبها التراخي والإهمال وترك اللغة للطبيعة السوقية، وإصغار أمرها، وتهوين خطرها، وإيثار غيرها بالحبّ والإكبار؛ فهذا شعب خادم لا مخدوم، تابع لا متبوع، ضعيف عن تكاليف السيادة، لا يطيق أن يحمل عظمة ميراثه، مجتزئ ببعض حقه، مكتفٍ بضرورات العيش، يوضع لحكمه القانونُ الذي أكثره للحرمان وأقلّه للفائدة التي هي كالحرمان»[1].

ويضيف الأستاذ الرافعي قائلاً: «لا جرم كانت لغة الأمة هي الهدف الأول للمستعمرين، فلن يتحول الشعب أول ما يتحول إلا من لغته؛ إذ يكون منشأ التحول من أفكاره وعواطفه وآماله، وهو إذا انقطع من نسب لغته انقطع من نسب ماضيه؛ فليس كاللغة نسبٌ للعاطفة والفكر؛ حتى إنّ أبناء الأب الواحد لو اختلفت ألسنتهم فنشأ منهم ناشئ على لغة، ونشأ الثاني على أخرى، والثالث على لغة ثالثة، لكانوا في العاطفة كأبناء ثلاثة آباء»[2].

وكان علماء الأمة ـ رحمهم الله ـ في صدرها الأول على وعي كامل بأثر اللغة في تكوين الأمة، وخطرها في بناء شخصية المسلم؛ لذا حرصوا حرصاً شديداً على المحافظة على لغة القرآن والسنة، وشدّدوا النكير على من حاد عنها إلى غيرها، واستبدل الذي هو أدنى بالذي هو خير[3].

من هنا؛ يجب إيلاء اللغة العربية التي ترتبط بتاريخنا وثقافتنا وهويتنا كل اهتمامنا ورعايتنا؛ بحيث تعيش معنا في مناهجنا وإعلامنا وتعليمنا ـ كائناً حياً ينمو ويتطور ويزدهر ـ وتكون في المكان الذي يستحقها جوهراً لانتمائنا القومي؛ حتى تكون قادرة على الاندماج في سياق التطور العلمي والمعرفي في عصر العولمة

---

(1) وحي القلم: للأستاذ العلامة مصطفى صادق الرافعي، 3/ 32، ط. دار المعارف، د.ت.

(2) وحي القلم: 3/ 32.

(3) ينظر فضل العربية ووجوب تعلمها على المسلمين: لأبي عبدالله محمد بن سعيد بن رسلان، ص 31 ـ بتصرف يسير ـ ط. دار العلوم الإسلامية، سنة 1409هـ.

والمعلومات؛ لتصبح أداة من أدوات التحديث ودرعاً متينة في مواجهة محاولات التغريب والتشويش التي تتعرض لها ثقافتنا..[1]

1 ـ أهمية اللغات وعناية الأمم بها:

اللغة والفكر وجهان لعملة واحدة؛ إذ إننا لا يمكن أن نتصور لغة من غير فكر ولا فكراً من غير لغة.

وتتمثل وظيفة اللغة في: التفكير والتواصل والتعبير، وإن كان البعض يرى أن وظيفة التعبير ما هي إلا ضرب من التواصل، وأنّ الوظيفة الأساسية للغة إنما هي التواصل؛ ذلك لأن اللغة مؤسسة اجتماعية إنسانية.

يقول الدكتور طه حسين في هذا الصدد: «نحن نشعر بوجودنا وبحاجاتنا المختلفة وعواطفنا المتباينة وميولنا المتناقضة حين نفكر، ومعنى ذلك أننا لا نفهم أنفسنا إلا بالتفكير، ونحن لا نفكر في الهواء، ولا نستطيع أن نفرض الأشياء على أنفسنا إلا مصوّرة في هذه الألفاظ التي نقدرها ونديرها في رؤوسنا، ونُظهر منها للناس ما نريد، ونحتفظ منها لأنفسنا بما نريد. فنحن نفكر باللغة، ونحن لا نغلو إذا قلنا: إنها ليست أداة للتعامل والتعاون الاجتماعيين فحسب، وإنما هي أداة للتفكير والحس والشعور»[2].

هذا، في الوقت الذي عبّر فيه الفيلسوف الألماني «هيدجر» أيما تعبير عن أهمية اللغة عندما قال: «إنّ لغتي هي مسكني، هي موطني ومستقري، هي

(1) ينظر خطة عمل وطنية لتمكين اللغة العربية والحفاظ عليها والاهتمام بإتقانها والارتقاء بها: إعداد لجنة تمكين اللغة العربية، (المقدمة)، (من كلمة للسيد الرئيس بشار الأسد والتي ألقاها أمام مجلس الشعب السوري؛ بمناسبة أدائه اليمين لولاية دستورية جديدة في السابع عشر من تموز/ يوليو عام 2007م)، الطبعة الأولى، دار هارون الرشيد في دمشق، سنة 1429هـ.

(2) التمكين للغة العربية: آفاق وحلول: د. محمود السيد، ص 301 ـ بتصرف يسير ـ، (بحث منشور في مجلة مجمع اللغة العربية في دمشق: الجزء الثاني، المجلد الثالث والثمانون، ربيع الأول، سنة 1429هـ).

حدود عالمي الحميم ومعالمه وتضاريسه، ومن نوافذها، وبعيونها أنظر إلى بقية أرجاء الكون الفسيح»[1].

بينما أشار «ماكس مورو» إلى أنه: «باللغة وباللغة وحدها يندمج الفرد في المجتمع، ويتلقى تراث الأمة الفكري والشعوري والأخلاقي والاجتماعي كله، التراثَ المنحدر من قرائح الكتاب والشعراء والمفكرين السالفين منهم والمعاصرين»[2].

غير أن «ستالين» يرى: «أن اللغة هي إحدى الوقائع الاجتماعية الفاعلة والمؤثرة في سياق الوجود الاجتماعي وديمومته كلها»[3].

هذا؛ في الوقت الذي تعد فيه اللغة الأم شريكة ثدي الأم في إيضاح نمو الصغير ورعاية قيمه واكتمال شخصيته.

ولقد أدرك فلاسفة الغرب ومفكروه الدور القومي للغة الأم في حياة الأمم؛ فها هو ذا «هردر» الألماني يرى أنّ: «لغة الآباء والأجداد مخزن لكل ما للشعب من ذخائر الفكر والتقاليد والتاريخ والفلسفة والدين، ولكن قلب الشعب ينبض في لغته، وروحه تكمن في لغة الآباء والأجداد»[4].

وهاهي ذي فرنسا أدركت منذ أواخر القرن الثامن عشر أهمية اللغة القومية الفصيحة في بناء الأمة، وأنه لا حرية حقيقية من رواسب الإقطاع، ولا كيان للشخصية الفرنسية إلاّ بتمثل اللغة القومية[5].

---

(1) المرجع السابق، ص 302.

(2) نفس المرجع والصفحة.

(3) المرجع السابق: ص 303.

(4) خطة عمل وطنية لتمكين اللغة العربية والحفاظ عليها والاهتمام بإتقانها والارتقاء بها: إعداد لجنة تمكين اللغة العربية في سورية، ص 6، 7، الطبعة الأولى ـ دار هارون الرشيد في دمشق، سنة 1429هـ.

(5) ينظر التمكين للغة العربية. آفاق وحلول: ص 304.

ولا يمكننا أن ننسى القرار الـذي تبنتـه الجمعيـة الوطنيـة الفرنـسية عـام 1994م، والذي يـنص عـلى عـدم الـسماح بعقـد المـؤتمرات العلميـة المتحدثـة بالإنجليزية على الأرض الفرنسية، كما وضع البرلمان قائمة بالكلمات السود التي يحظر استخدامها في لغة الإعلام والإعلان!

وتجدر الإشارة إلى أنّ مدرس الرياضيات في فرنـسا يحاسـب طلبتـه عـلى أخطائهم في اللغة كما يحاسبهم على أخطائهم في الرياضيات![1]

وفي بريطانيا: أصدر المجلس القومي لمعلمي اللغة الإنجليزية قراراً يقضي بأن على كل معلم أن يكون معلماً للغة الأم أولاً؛ ذلك لأن تعليم اللغـة إنـما هـو مسؤولية جماعية، وجميع المعلمين مهما تكن اختصاصاتهم ينبغـي لهـم أن يعلّمـوا اللغة الأم من خلال تعليم موادهم[2].

وفي إسـبانيا: اجتمـع أعـضاء البرلمـان بعـد انتخـاب «خوسـيه لـويس ثاباتيرو» رئيساً للحكومة الإسـبانية في 14 آذار/ مـارس عـام 2004م تحـت قبة البرلمان، وحاول ممثلو إقليم قطلونيـا اسـتعمال اللغـة المحليـة، غـير أنهـم فوجئوا بالرفض الشديد من «مانويل مارين» رئيس البرلمان، الذي منعهم من استعمال اللغة المحلية، لما تمثله من خطـر مـن شـأنه أن يهـدد اللغـة الإسـبانية الرسمية، وقد استشهد رئيس البرلمان بالمادة الثالثـة مـن الدسـتور الإسـباني، التي تنص على أنّ اللغة الإسبانية هي اللغة الرسمية التي ينبغـي لجميـع أبنـاء الشعب استعمالها[3].

وفي ألمانيا: عندما سئل «بسمارك» عن أفظع الأحداث التي حدثت في القـرن الثامن عشر، أجاب: «إنّ الجاليات الألمانية في شمال أمريكا اتخذت اللغة الإنجليزية لغة رسمية لها، وكان يأمل أن تتخذ هذه الجاليات اللغة الألمانية لا الإنجليزية؛ وقـد

---

(1) ينظر، خطة عمل وطنية لتمكين اللغة العربية والحفاظ عليها: ص 7، 8.

(2) ينظر التمكين للغة العربية.. آفاق وحلول: ص 306.

(3) ينظر المرجع السابق: ص 305.

أثبتت الأحداث صدق رؤيته؛ فقد وقفت أمريكا إلى جانب إنجلترا في الحربين العالميتين الأولى والثانية وللغة دور في تقارب الفكر وتوحيد الرؤى»[1].

وها نحن أولاء نلاحظ على الصعيد العالمي أنه ما من شعب أراد الحياة العزيزة الكريمة إلاّ وتمسك بلغته الأم أمام اللغات الغازية.

ففي فيتنام: دعا القائد الفيتنامي «هوشي مينه» أبناء أمته قائلاً: «لا انتصار لنا على العدو إلا بالعودة إلى ثقافتنا القومية ولغتنا الأم».

ويقول في وصاياه للفيتناميين: «حافظوا على صفاء لغتكم كما تحافظون على صفاء عيونكم، حذار من أن تستعملوا كلمة أجنبية في مكان بإمكانكم أن تستعملوا فيه كلمة فيتنامية»[2].

وفي اليابان: التي استسلمت في الحرب العالمية الثانية تحت وطأة القنابل الذرية الأمريكية؛ ففرض الأمريكيون شروطهم المجحفة على اليابان المستسلمة، مثل تغيير الدستور، وحل الجيش ونزع السلاح... الخ.

وقد قبلت اليابان جميع تلك الشروط ما عدا شرطاً واحداً لم تقبل به، وهو التخلي عن لغتها القومية في التعليم، فكانت اليابانية منطلق نهضتها العلمية والصناعية الجديدة[3]..!

ولِمَ نذهب بعيداً؛ فها هي ذي إسرائيل: أقامت كيانها على إحياء اللغة العبرية، وهي لغة ميتة منذ ألفي سنة، فاعتمدتها في جميع شؤون حياتها تعليماً وإعلاماً وتواصلاً؛ حتى إنّ المؤتمرات الذرية والنووية تعقد باللغة العبرية لا بالإنجليزية![4]

---

(1) نفس المرجع والصفحة.

(2) نقلاً عن: خطة عمل وطنية لتمكين اللغة العربية والحفاظ عليها: ص 9.

(3) ينظر التمكين للغة العربية.. آفاق وحلول: ص 303.

(4) ينظر المرجع السابق: ص 306.

وغنيّ عن البيان: أنّ لغتنا العربية الفصيحة: هي رمز لكياننا القومي، وعنوان لشخصيتنا العربية، ومستودع لتراث أمتنا؛ وبطريقها يتعرف الأبناء والأحفاد ما خلفه لهم الآباء والأجداد في مختلف ميادين المعرفة؛ فيزدادون اعتزازاً بحضارة أمتهم، وتقديراً لأسلافهم وما أسهموا به في مسيرة الحضارة الإنسانية؛ فتكون معرفة الماضي عاملَ حفزٍ لهم إلى الأمام[1].

ولغتنا العربية الفصيحة: هي لغتنا الأم التي وحدت بين العرب في مواضي الحقب بطريق القرآن الكريم، وما تزال هي الرابطة الموحِّدة والموحَّدة، شأنها من ذلك شأن الأمم التي توحد بين أبنائها وتحنو عليهم، وتشملهم برعايتها وعنايتها حباً وعطفاً واهتماماً.

إنها وسيلتنا للتعبير عن مشاعرنا وعواطفنا وأفكارنا، ووسيلتنا لقضاء حاجاتنا، وتحقيق متطلباتنا في التواصل مع أفراد مجتمعنا، ووسيلتنا للتحكم في بيئتنا لأنها أداة التفكير وثمرته.

إنها رمز لكياننا وثقافتنا، والقلعة الحصينة للذود عن هويتنا وذاتيتنا الثقافية ووحدتنا القومية.

وهي لغة (القرآن الكريم)، وذاكرة أمتنا ومستودع تراثها، والرابطة التي جمعت وتجمع بين أبناء الأمة، فكراً ونزوعاً وأداءً، آلاماً وآمالاً، تاريخاً وحاضراً ومستقبلاً[2].

2 ـ مكانة اللغة العربية بين اللغات:

إنّ لغة اختارها الله ـ تعالى ـ لتكون وعاءً لكتابه الخالد (القرآن الكريم) لا شك لغة تتربع على عرش الألسنة واللغات!

---

(1) ينظر خطة عمل وطنية لتمكين اللغة العربية والحفاظ عليها: ص 9، 10.

(2) ينظر التمكين للغة العربية.. آفاق وحلول: ص 306، 307.

وتلك مفخرة لنا نحن العرب، غبطنا عليها أهل الفكر والثقافات ـ شرقيين وغربيين ـ[1]...

يقول الدكتور عبد الوهاب عزام: «العربية لغة كاملة محببة عجيبة تكاد تصور ألفاظها مشاهد الطبيعة، وتمثل كلماتها خطرات النفوس، وتكاد تنجلي معانيها في أجراس الألفاظ؛ كأنما كلماتها خطوات الضمير، ونبضات القلوب، ونبرات الحياة»[2].

لذا فلغتنا العربية تحتل مكانة كبيرة في نظر المستشرقين المنصفين:

يقول المستشرق الفرنسي «لويس ماسينيون» عن اللغة العربية: «وباستطاعة العرب أن يفاخروا غيرهم من الأمم بما في أيديهم من جوامع الكلم التي تحمل من سموّ الفكر وأمارات الفتوة والمروءة ما لا مثيل له»[3].

ويشير «ماسينيون» إلى أنّ اللغة العربية: لغة وعي ولغة شهادة، وينبغي إنقاذها سليمة بأي ثمن للتأثير في اللغة الدولية المستقبلية، وإنّ في اللفظ العربي جرساً موسيقياً لا أجده في لغتي الفرنسية ـ حسب تعبيره[4].

ويقول المؤرخ الفرنسي «آرنست رينان»: «من أغرب المدهشات أن تنبت تلك اللغة القومية، وتصل إلى درجة الكمال وسط الصحارى عند أمة

---

(1) ينظر: فقه اللغة: د. علي عبد الواحد وافي، ص 244 وما بعدها. دار نهضة مصر، د.ت.
والمعرّب في القرآن الكريم: د. محمد السيد علي بلاسي، (المقدمة)، ص 7، الطبعة الأولى ـ جمعية الدعوة الإسلامية العالمية بطرابلس الغرب، سنة 2001م.

(2) مقومات العالمية في اللغة العربية وتحدياتها في عصر العولمة: د. عبد الرزاق عبد الرحمن السعدي، ص 47، (بحث منشور في مجلة آفاق الثقافة والتراث: العدد الثالث والستون، شوال 1429هـ مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث في دبي).

(3) فقه اللغة: د. علي عبد الواحد وافي، ص 245 وما بعدها، نقلاً عن جريدة الأهرام: عدد 26/ 1/ 1949م، خلاصة بحث العلامة لويس ماسينيون، المعنون بـ: «مقام الثقافة العربية بالنسبة إلى المدينة العالمية».

(4) نقلاً عن: التمكين للغة العربية.. آفاق وحلول: د. محمود السيد، ص 309.

من الرحّل، تلك اللغة التي فاقت أخواتها بكثرة مفرداتها ودقة معانيها، وحسن نظام مبانيها، وكانت هذه اللغة مجهولة عند الأمم، ومن يوم علمت ظهرت لنا في حلل الكمال لدرجة أنها لم تتغير أي تغير يذكر؛ حتى إنها لم يعرف لها في كل أطوار حياتها لا طفولة ولا شيخوخة، ولا نكاد نعلم من شأنها إلاّ فتوحاتها وانتصاراتها التي لا تبارى، ولا نعلم شبيهاً لهذه اللغة التي ظهرت للباحثين كاملة من غير تدرج، وبقيت محافظة على كيانها من كل شائبة»[1].

ويقول المستشرق الأمريكي «كوتهيل»: «قلّ منا نحن الغربيين من يقدّر اللغة العربية حق قدرها من حيث أهميتها وغناها، فهي بفضل تاريخ الأقوام التي نطقت بها، وبداعي انتشارها في أقاليم كثيرة، واحتكاكها بمدنيات مختلفة، قد نمت إلى أنْ أصبحت لغة مدنية بأسرها بعد أن كانت لغة قبلية. لقد كان للعربية ماض مجيد، وفي تقديري سيكون لها مستقبل باهر»[2].

بينما يقول المستشرق الأمريكي «وليم ورل»: «إن للغة العربية من اللين والمرونة ما يمكنانها من التكيف وفق مقتضيات العصر، وهي لم تتقهقر فيما مضى أمام أي لغة أخرى من اللغات التي احتكت بها، وهي ستحافظ على كيانها في المستقبل كما حافظت عليه في الماضي»[3].

أما العالم الألماني «فريننباغ» فيقول: «ليست لغة العرب أغنى لغات العالم فحسب، بل الذين نبغوا في التأليف بها لا يمكن حصرهم، وإنّ اختلافهم عنا في الزمان والسجايا والأخلاق أقام بيننا نحن الغرباء عن العربية وبين ما ألّفوه حجاباً لا نتبين ما وراءه إلا بصعوبة»[4].

---

(1) ينظر التمكين للغة العربية.. آفاق وحلول: د. محمود السيد، ص 309.

(2) نقلاً عن المرجع السابق: ص 308.

(3) نقلاً عن نفس المرجع: ص 309.

(4) نقلاً عن المرجع السابق: ص 309.

وبعد؛ فتلك شهادات عربية وأجنبية بحق اللغة العربية، وليس هناك من لغة تحمل من الغنى ما تحمله اللغة العربية من سعة وآفاق رحبة؛ وهذا عنصر من عناصر ديمومتها وعالميتها[1]..

3 ـ العربية لغة دين، وتعلّمها واجب:

وضعت اللغات لدى شعوب الأرض لإقدارها على التفاهم والتواصل، وحملت اللغات رسالات السماء إلى الأرض، وتمكن الخلق بواسطتها من تنظيم فكره وتطويره.

واللغة العربية حملت آخر الرسالات، وأريد لها أن تكون لسان الوحي، وقدّر لها أن تستوعب دليل نبوة الإسلام، واختزال مضامين الرسالات السابقة، والانطواء على المنهج الذي ارتضاه الله لخلقه إلى يوم الدين[2].

وقد أكسب الإسلام اللغة العربية قاعدة عريضة ومجالاً رحباً للحيوية والفعالية والنشاط الواقعي بين صفوف المسلمين ممن لسانهم عربي أو أعجمي ناطق بها، وكان الدخول في الإسلام يعني تعلم اللغة العربية؛ حتى كادت العربية أن تكون مرادفة للإسلام في عصوره الأولى في نظر الشعوب الأخرى من غير العرب.

وقد سأل أبو جعفر المنصور مولىً لهشام بن عبد الملك (ت 132هـ) عن هويته؛ فقال المولى: «إن كانت العربية لساناً فقد نطقنا بها، وإن كانت ديناً فقد دخلنا فيه!»[3].

---

(1) ينظر مقومات العالمية في اللغة العربية وتحدياتها في عصر العولمة: ص 47.

(2) ينظر العلم بالعربية.. ضرورة عقدية: للدكتور عباس أرحيلة، ص 82 ـ بتصرف يسير ـ (مقال منشور في مجلة منار الإسلام: عدد محرم سنة 1415هـ).

(3) نقلاً عن؛ التكوين التاريخي للأمة الإسلامية.. دراسة في الهوية والوعي: د. عبد العزيز الدوري، ص 19، ط. بيروت 1984م. محنة اللغة العربية: د. إبراهيم أبو الخشب، ص 5 وما بعدها، (هدية مجلة الأزهر: لشهر صفر سنة 1430هـ).

فكون اللغة العربية: لغة دين، تجعل الأجيال متصلة جيلاً بعد جيل؛ لأن الإسلام هو الدين الخاتم، ولغته باقية ما بقيت الدنيا؛ لن تجد بقعة في هذه الأرض إلا وفيها لغة عربية بتفاوت في الكمية والكيفية بين بقعة وأخرى.

أليست هذه الخصيصة للغة العربية عاملاً مهماً ورئيساً لأن تجعلها لغة عالمية باقية؛ وأنها لغة تشد إليها مئات الملايين من أجناس البشر ويفتخرون بأن لهم نصيباً منها[1]؟

هذا؛ في الوقت الذي كانت فيه دراسة اللغة العربية عند الأقدمين مرتبطة بالعامل الديني؛ ونتيجة لهذا الارتباط الوثيق؛ فقد خلفت لنا العصور الأدبية على امتداد التاريخ اهتماماً كبيراً بلغة القرآن سواءً فيما يتصل برصد مروياتها من الآثار الأدبية من شعر ونثر، أو فيما يتصل بإضفاء مفرداتها، وتسجيل أوابدها وغرائبها في المعجمات والقواميس اللغوية، أو فيما يتصل باستنباط القواعد والأسس التي تعنى بسلامتها، والمحافظة على أصولها الموروثة، ووضع الدراسات اللغوية الخاصة باكتناه أسرارها، والكشف عن خصائصها ومميزاتها[2].

ويقرر هذا أبو منصور الثعالبي (350 ـ 429هـ)؛ إذ يقول: «من أحب الله ـ تعالى ـ أحب رسوله محمداً (ﷺ)، ومن أحب الرسول العربي أحب العرب، ومن أحب العرب أحب العربية التي بها نزل أفضل الكتب على أفضل العجم والعرب، ومن أحبَّ العربية عني بها، وثابر عليها، وصرف همته إليها، ومن هداه الله للإسلام، وشرح صدره للإيمان، وآتاه حسن سريرة فيه، أعتقد أن محمداً (ﷺ) خير الرسل، والإسلام خير الملل، والعرب خير الأمم، والعربية

---

(1) ينظر مقومات العالمية في اللغة العربية وتحدياتها في عصر العولمة: ص 47.

(2) ينظر مقالات وآراء في اللغة العربية: د. حمد بن ناصر الدخيل، ص 53، 54، الطبعة الأولى ـ دار الشبل في الرياض، س 1415هـ.

خير اللغات والألسنة، والإقبال على تفهمها من الديانة؛ إذ هي أداة العلم، ومفتاح الثقة في الدين، وسبب إصلاح المعاش والمعاد»[1].

وجوب تعلم اللغة العربية:

والعربية ليست كأية لغة من اللغات الأخرى، بل هي فريدة من نوعها؛ اصطفاها الله من بين اللغات جميعاً لتكون وعاء لكتابه الخالد (القرآن الكريم). أيضاً اختارها لتكون لسان نبيه الأمين؛ لذا أوجب الشارع الحكيم تعلمها؛ حتى يفهم مقاصد الكتاب والسنة[2].

يقول الإمام الشافعي ـ رحمه الله: ـ «فعلى كل مسلم أن يتعلم من لسان العرب ما بلغه جهده حتى يشهد به أن لا إله إلا الله وأن محمداً عبده ورسوله، ويتلو به كتاب الله وينطق بالذكر فيما افترض عليه من التكبير، وأمر به من التسبيح والتشهد وغير ذلك»[3].

وأوجب شيخ الإسلام ابن تيمية على المسلم تعلم العربية؛ فقال: «إنّ معرفة اللغة من الدين ومعرفتها فرض واجب، وإن فهم الكتاب والسنة فرض، ولا يفهم إلا بفهم اللغة العربية، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب»[4].

وأرجع ابن تيمية ـ رحمه الله ـ الخلط في الدين ـ عند أهل البدع ـ إلى: قلة فهم اللغة العربية؛ حيث يقول: «إنّ معرفة العربية التي خوطبنا بها مما يعين على أن نفقه مراد الله ورسوله بكلامه، وكذلك ضلال أهل البدع كان لهذا السبب،

---

(1) فقه اللغة وسر العربية: للثعالبي، (المقدمة)، بتحقيق السقا وآخرين، ط. الحلبي، سنة 1392هـ.

(2) ينظر قطوف من فقه اللغة: د. محمد السيد علي بلاسي، ص 8، الطبعة الأولى ـ دار ظافر، سنة 1418هـ.

(3) الرسالة: للإمام الشافعي، تحقيق أحمد محمد شاكر، ص 45، الطبعة الأولى ـ مصطفى البابي الحلبي، سنة 1358هـ.

(4) اقتضاء الصراط المستقيم: لابن تيمية، ص 207، ط. مطبعة السنة المحمدية، سنة 1369هـ.

فإنهم صاروا يحملون كلام الله ورسوله على ما يدعون أنه دال عليه ولا يكون الأمر كذلك»[1].

ويوضح هذا المفهوم الجاحظ (159 ـ 255هـ)؛ إذ يقول: «للعرب أمثال واشتقاقات وأبنية وموضع كلام يدل عندهم على معانيهم وإرادتهم... فمن لم يعرفها جهل تأويل الكتاب والسنة والشاهد والمثل، فإذا نظر في الكلام وفي ضروب من العلم، وليس هو من أهل هذا الشأن هلك وأهلك»[2].

4 ـ واقع اللغة العربية في العصر الحديث:

حين قيض لمحمد علي باشا أن يتسلم حكم مصر عام 1805م، بدأ بإنشاء دولة حديثة تقوم على العلم والمدنية؛ فأرسل البعثات الدراسية إلى أوربا، وفتح عدداً من المدارس العسكرية والطبية والهندسية وغيرها.

ومن الأمور التي تفردت بها مصر في ذلك العصر: أن اللغة العربية صارت لغة الحكومة الرسمية، ولغة التدريس في جميع المدارس الجديدة[3].

أما في الشام، فقد عملت الإرساليات التبشيرية للدول الأجنبية في القرن التاسع عشر على تدريس العربية، وسعت إلى نشرها؛ مدفوعة بدوافع سياسية تهدف إلى تقويض الخلافة العثمانية التي بالغت في أواخر عهدها في تتريك العرب وإجبارهم على التخلي عن لغتهم[4].

---

(1) نقلاً عن: مقالات وآراء في اللغة العربية: د. حمد بن ناصر الدخيل، ص 53، 54، الطبعة الأولى ـ دار الشبل في الرياض، سنة 1415هـ.

(2) الحيوان: لأبي عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، تحقيق عبد السلام محمد هارون، 1/ 154، الطبعة الثانية، مصطفى الحلبي، د.ت.

(3) ينظر مدخل إلى فقه اللغة العربية: د. أحمد محمد قدور، ص 154، 155 ـ بتصرف يسير ـ، الطبعة الثالثة ـ دار الفكر بدمشق، سنة 1424هـ.

(4) ينظر المرجع السابق: ص 155، 156.

وكان من مآثر محمد علي في مصر: تأسيسه لمدرسة الطب التي عدت أكبر مظهر من مظاهر النهضة العلمية؛ إذ شهدت تعليم العلوم الحديثة باللغة العربية طيلة سبعين عاماً برز خلالها الكثير من الأساتذة والمترجمين الذين خدموا العربية خدمات جليلة.

وقد كانت هذه المدرسة التي أسست عام 1836م، معلماً بارزاً في ابتعاث العربية الفصحى وتطويعها؛ لاستيعاب العلوم الحديثة ومصطلحاتها بعد ذلك الانقطاع الطويل بين الفصحى والعلم عصوراً متتابعة.

ولابدّ من الإشارة إلى تلك الحماسة التي كانت تملأ النفوس، والإخلاص الذي كان يعمر القلوب لدى أولئك النفر من العلماء الذين كانوا روّاد نقل العلوم الحديثة إلى لغتنا.

غير أنّ الإنجليز حين احتلوا مصر عام 1883م سارعوا إلى جعل التدريس في مدرسة الطب بالإنجليزية؛ وكان ذلك انتكاساً أصاب العربية الناهضة آنئذٍ[1].

وإنّ من يراجع الوثائق التي بدأت بها عملية الاحتلال البريطاني لمصر؛ يكشف أنّ أول أعمال الاحتلال هو وضع خطة لتحطيم اللغة.

يبدو ذلك واضحاً في تقرير (لورد دوفرين) عام 1882م، حين قال: «إنّ أمل التقدم ضعيف (في مصر) ما دامت العامة تتعلم اللغة العربية الفصيحة».

وقد توالت هذه الحرب ليس في مصر وحدها، بل في الشام والمغرب بأقطاره كلها في محاولات قدمها (كرومر) و(بلنت) من ناحية، و(لويس ماسينيون) و(كولان) في المغرب من ناحية أخرى[2].

---

(1) ينظر نفس المرجع: ص 155.

وينظر: المصطلحات العلمية في اللغة العربية: مصطفى الشهابي، ص 43، مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق، سنة 1988م.

(2) ينظر مقومات العالمية في اللغة العربية وتحدياتها في عصر العولمة: د. عبد الرزاق عبد الرحمن السعدي، ص 55، (بحث منشور في مجلة آفاق الثقافة والتراث، العدد الثالث والثلاثون، شوال 1429هـ، الناشر: مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث في دبي.

وكان التعليم في البلاد العربية المحتلة يتم كله باللغات الأجنبية: (الإنجليزية: في مصر والسودان والعراق)، و(الفرنسية: في سورية وتونس والجزائر والمغرب)؛ فقد كانت خطة النفوذ الأجنبي ترمي إلى:

أولاً: تحويل أبجدية اللغات الإقليمية إلى اللاتينية، وكانت تكتب أساساً بالحروف العربية.

ثانياً: تقديم اللغات الأجنبية في الأقطار الإسلامية على اللغة العربية.

ثالثاً: تقديم اللهجات واللغات المحلية وتشجيعها والدعوة إلى كتابة اللغة العربية بالحروف اللاتينية.

رابعاً: ابتعاث الطلاب إلى دول الغرب لدراسة لغاته، وكان ذلك إيماناً بأن اللغة هي الوجه الثاني للفكر، وأنّ من يجيد لغته لابد أن يعجب بتاريخها وفكرها ويصير له انتماء من نوع ما إلى هذه الأمة[1].

هذا؛ وكانت الحملة على اللغة العربية الفصحى من خلال حجج ضعيفة واهية منها: صعوبة اللغة، ومنها التفاوت بينها وبين العامية، وكان فرض اللغات الأجنبية من مختلف أقطار الأمة الإسلامية عاملاً هاماً في فرض ثقافاتها ووجهة نظر أهلها، والوقوف موقف الإعجاب بالغاصب والعجز عن مواجهته، ومن يدرس تجارب التعليم الغربي في البلاد العربية يجد الولاء الواضح للنفوذ الغربي[2]!

غير أنّ العربية الفصحى في هذا العصر استطاعت أن تقاوم بطبيعتها القوية النامية وباستنادها إلى تراث روحي وأدبي ـ جملة من المشكلات والعوائق التي عملت على إزاحتها عن الحياة.

وهكذا صارت دعوات تغيير الحروف العربية والاستعاضة عنها باللاتينية، ومحاولات مسخ العربية بادعاء أنّ العاميات هي أصدق تمثيلاً للحياة

---

(1) ينظر مقومات العالمية في اللغة العربية وتحدياتها في عصر العولمة: ص 55.

(2) ينظر المرجع السابق: ص 55، 56.

من الفصحى، ونزعات التتريك والفرنجة ونحوها ـ أثراً بعد عين، ولم يعد لهذه الافتراءات من أنصار باستثناء بعض العملاء الذين ارتضوا أن يكونوا أذناباً للاستعمار ينفذون مؤامراته على الأمة العربية؛ غدراً بحضارتها، وطعناً في لغتها، وهدماً لمقوماتها، وهم في كل هذا مخفقون لا محالة[1].

وكان من حصاد هذه المرحلة المـوّارة بالحماسة العربية: تأسيس المجمع العلمي العربي بدمشق عام 1919م، وإنشاء معهدي الطب والحقوق اللذين شكلا نواة الجامعة السورية (جامعة دمشق الآن)، وكان شرط الحكومة في تسمية الأساتذة أن يحسنوا التدريس باللغة العربية؛ لأنها اللغة الرسمية للجامعة[2].

لذلك اطرد الاهتمام الرسمي بالعربية الفصحى؛ فأنشئ مجمع اللغة العربية في مصر (مجمع الخالدين) عام 1932م، بعد محاولات فردية سعت إلى تأليف لجان ومجامع لرعاية العربية وتطويرها، وأنشئ بعد ذلك المجمع العلمي العراقي في بغداد عام 1947م؛ للعناية بسلامة اللغة وجعلها وافية بمطالب التعليم والحياة الحاضرة.

وتوالى بعد ذلك إنشاء الجامعات والمراكز العلمية واللغوية التي أخذت على عاتقها مهمة حماية اللغة وتطويرها، ومن أهم ذلك: إنشاء مكتب تنسيق التعريف في الرباط عام 1961م، وتأسيس مجمع اللغة العربية الأردني في عمّان عام 1976م، ومن بعد مجامع اللغة العربية في كلٍّ من السودان وليبيا والجزائر[3].

وعن لغة التقنية والعلوم:

على أنه ينبغي أن تتواصل الجهود لتحديث اللغة العربية اصطلاحاً وتقنيةً حتى تواكب هذا التسارع الهائل في العلوم المستحدثة في العالم، لا سيما علوم

(1) ينظر مدخل إلى فقه اللغة العربية: ص 159.

(2) ينظر المرجع السابق: ص 157، 158.

(3) ينظر نفس المرجع: ص 158 ـ بتصرف.

الحاسوب والاتصال والإعلام؛ فلا خوف الآن على لغة الأدب؛ لأنّ تراثنا الأدبي القديم ونتاجنا الجديد يدعمانها ويعملان على ترقيتها باستمرار. أما لغة العلم فليست على حال مرضية؛ لأسباب كثيرة أهمها[1]:

1 ـ بطء حركة التعريب، لا سيما تعريب الطب والهندسة. فمع أن الدساتير العربية الحديثة أقرت العربية لغة للدولة والحياة في كل مجال، إلاّ أن معظم الجامعات العربية استمرت على تدريس الطب والعلوم والهندسة ونحوها باللغات الأجنبية، لا سيما بالإنجليزية.

2 ـ الافتقار إلى المصطلحات المناسبة لنقل العلوم والهندسة ونحوها من الجوانب العلمية المتعددة، والاختلاف حول ما هو موجود. فمع الاتفاق الظاهري المعلن في المؤتمرات العلمية واللغوية، بقيت فوضى المصطلحات العلمية وغيرها تعصف بالكتب التعليمية والرسائل الجامعية ومن قطر إلى آخر دون أن تكون هناك رقابة حقيقية على الالتزام بالمصطلحات الموحدة والمتفق عليها.

3 ـ قلة المراجع العلمية العربية المؤلفة والمترجمة، وتباطؤ الجهود المبذولة في هذا المجال. لقد كانت بداية التعريب نهضة حقيقية للتأليف العلمي الحديث في اللغة العربية، ويكفي المرء أن يلم بأسماء المؤلفات التي وضعها أو ترجمها أساتذة الطب والعلوم والقانون في دمشق منذ عام 1919م؛ ليقف على مبلغ ذلك النشاط العلمي المثمر، لكن ظروفاً مادية ومعنوية جعلت المتخصصين في الجامعات العربية عامة ينصرفون عن التأليف الجاد والترجمة والمتابعة إلى الوفاء بمتطلبات التعليم الآنية.

4 ـ تقصير الجامعات والهيئات العلمية المختصة في إحياء تراث العرب العلمي، وتدريس الصالح منه، وتقديم معلومات وافية عن تاريخ العلوم عند العرب، وجعلها مقررات دراسية تشمل كافة الفروع.

---

(1) مدخل إلى فقه اللغة العربية: ص 159 ـ 161، باختصار.

والحق أنّ معظم الجامعات العربية بدأت تسعى لتلافي ما ذكرنا من قصور؛ حيث إنّ آفاق التعريب أضحت تتوسع باطراد؛ نظراً لأن الإرادة القومية تبعث فيها المزيد من القوة باستمرار، ولم يعد جعل العربية وسيلة كل مختص للتعبير عن عمله شعاراً، بل واقعاً يرجى ترسيخه والبناء على أساسه بإخلاص"[1].

5 ـ أبرز التحديات التي تواجهها اللّغة العربيّة:

اتخذت محاربة اللغة العربية الفصيحة أشكالاً متعددة، منها: وصم لغتنا بالتخلف، وعدم مواكبة روح العصر، والتفجّر المعرفي، وبأنها لغة البداوة وليست لغة العلم، ووصمها بالصعوبة والتعقيد؛ بسبب نحوها وصرفها وكثرة الحركات فيها، وأنها تفهم لتقرأ خلافاً لبقية اللغات[2]؟!

وإذا أردنا حصر التحديات التي تواجهها اللغة العربية؛ فإننا نلخص أهمها في الآتي:

1 ـ استبدال العامية بالفصحى.

2 ـ تطوير الفصحى حتى تقترب من العامية.

3 ـ الهجوم على الحروف العربية، والدعوة إلى استعمال الحروف اللاتينية.

4 ـ إسقاط الإعراب في الكتابة والنطق.

5 ـ الدعوة إلى إغراق العربية في سيل من الألفاظ الأجنبية.

6 ـ محاولة تطبيق مناهج اللغات الأوربية على اللغة العربية ودراسة اللهجات العامية[3].

---

(1) المرجع السابق: ص 161، 162.

(2) ينظر التمكين للغة العربية.. آفاق وحلول: د. محمود السيد، ص 311، (بحث منشور في مجلة: مجمع اللغة العربية في دمشق: الجزء الثاني، المجلد الثالث والثمانون، ربيع الأول 1429هـ).

(3) ينظر مقومات العالمية في اللغة العربية وتحدياتها في عصر العولمة: د. عبد الرزاق عبد الرحمن السعدي، ص 56، (بحث منشور في مجلة آفاق الثقافة والتراث: العدد الثالث والستون، شوال 1429هـ مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث في دبي).

إلاّ أن أبرز هذه التحديات التي تواجهها لغتنا الخالدة وأخطرها على الصعيدين الخارجي والداخلي في عصرنا الحالي، ما يلي:

أولاً: من التحديات الخارجية:

1 ـ العولمة:

حيث إنّ العولمة الثقافية تروم نشر اللغة الإنجليزية ـ لغة القطب الواحد ـ وهيمنتها في التعليم والتواصل؛ وهذا ما دفع أمريكا إلى مناهضة الوقوف ضد التنوع الثقافي والتعدد اللغوي في المنظمة الدولية للتربية والعلوم والثقافة «اليونسكو»[1].

2 ـ نشر اللغات الأجنبية على حساب العربية:

يظهر هذا في حملة نابليون على مصر ودعوته إلى نشر الفرنسية، وحملة التتريك التي رمت إلى استبعاد العربية وفرض اللغة التركية مكانها، ثم محاولات المستعمرين فرض لغاتهم إبان احتلالهم الدول العربية، ومحاولات بعض المستشرقين في النصف الأول من القرن الماضي اعتماد اللهجات العامية وكتابتها بالأحرف اللاتينية على يد القاضي (ويلمور)، والمهندس (ويلكوكس). وقد سار نفر من أبناء العربية تحت لواء تلك الدعوات الهدامة، من أمثال: سلامة موسى، وعبد العزيز فهمي، وأنيس فريحة... الخ[2].

3 ـ إحياء لغات الأقليات:

حيث يقدم الدعم السخيّ للقائمين بها؛ تحت شعار: (حقوق الإنسان)![3]

4 ـ محاولة شطب اللغة العربية من الأمم المتحدة:

فهناك توجه إلى إلغاء اللغة العربية من بين اللغات العالمية الرسمية في منظمة الأمم المتحدة، واللغات العالمية الرسمية في المنظمة هي: «الإنجليزية،

---

(1) ينظر التمكين للغة العربية.. آفاق وحلول: ص 311.

(2) ينظر التمكين للغة العربية.. آفاق وحلول: ص 310، 311.

(3) ينظر المرجع السابق: 312.

الفرنسية، الإسبانية، الروسية، الصينية، العربية»؛ وذلك للأسباب الثلاث الآتية:

أ ـ عدم وفاء معظم الدول العربية بالتزاماتها المتعلقة بدفع نفقات استعمال العربية في المنظمة.

ب ـ عدم استعمال ممثلي الدول العربية للغة العربية في الأمم المتحدة؛ فهم يستعملون الإنجليزية أو الفرنسية في إلقاء كلماتهم ومناقشاتهم.

ج ـ عدم وجود مترجمين عرب أكفاء يجيدون اللغة العربية[1].

5 ـ ترويج المصطلحات المعادية لأمتنا العربية:

حيث تروج الدوائر المعادية لأمتنا بعض المصطلحات، وتعمل على سيرورتها وانتشارها، ومن بين هذه المصطلحات: «منطقة الشرق الأوسط»؛ إذ إنّ هذا المصطلح يشمل منطقة لا هوية لها؛ لإزالة الهوية العربية، وليحل هذا المصطلح مكان «الوطن العربي» أو «البلاد العربية» أو «الأمة العربية».

والغاية من ذلك كله: تغريب الفكر وتأمركه وتصهينه؛ بغية إزالة الطابع العربي، وإقحام إسرائيل في المنطقة لتصبح جزءاً عضوياً مقبولاً فيها. وشاع هذا المصطلح دون وعي؛ فكانت لها محطة إذاعية، وجريدة عربية كبيرة سميت به[2]؟!

6 ـ ضعف ما ينشر باللغة العربية على شبكة الإنترنت:

حيث إنّ 80٪ من الصفحات المتوفرة على شبكة «الويب» مكتوبة بالإنجليزية؛ وهذا يسبب الكثير من الإشكاليات[3].

(1) ينظر نفس المرجع: ص 312.

(2) ينظر التمكين للغة العربية.. آفاق وحلول: ص 313.

(3) ينظر المرجع السابق: 314.

ونرى الاتفاق على إدخال اللغة العربية في تكنولوجيا هذا العصر، ومطالبة الشركات المصنعة أن تضع العربية في جميع الأجهزة المصنعة وما يرافقها من تعليمات وبخاصة أجهزة الحاسوب[1].

7 ـ إحياء الدعوة إلى استعمال اللهجات العامية مجدداً:

حيث يتم تشجيع البحوث التي تخدم العاميات وتقديم الدعم المادي لها ووصل الأمر إلى أن بعض الجامعات الأمريكية قامت بإلغاء تدريس اللغة العربية والاستعاضة عنها باللهجات العربية مثل: الشامية والمصرية والمغربية والعراقية.

أيضاً عملت فرنسا على استبعاد العربية من امتحانات الشهادة الثانوية؛ حيث كان يسمح للطالب باختيار لغة ثانية كالإنجليزية والألمانية والإسبانية والعربية، وابتداءً من عام 1995م لم تعد العربية من بين هذه اللغات، واستعيض عنها بعدد من اللهجات العربية والكتابة بها[2].

ثانياً: من التحديات الداخلية:

1 ـ ضعف الانتماء للوعي اللغوي:

حيث نجد هيمنة اللغات الأجنبية في الجامعات الخاصة وفي المدارس الخاصة حتى في رياض الأطفال، وضعف الانتماء وفتوره وضعف الوعي اللغوي، وليس هذا الضعف في الوعي اللغوي لدى الأميين فقط، إنما لدى نفر من «المثقفين» الذين يهجرون لغتهم إلى استعمال العامية حيناً، وإلى استعمال الإنجليزية أو الفرنسية حيناً آخر[3]!

---

(1) ينظر مقومات العالمية في اللغة العربية وتحديات عصر العولمة: ص 59.

(2) ينظر التمكين للغة العربية.. آفاق وحلول: ص 311.

(3) ينظر المرجع السابق: ص 315، 316.

ونسوا أنّ الحفاظ على الهوية والذاتية الثقافية للأمة واجب مقدس في عصر العولمة، ولغتنا العربية هي رمز كياننا القومي، وعنوان شخصيتنا العربية وهويتنا، وأنّ الوعي اللغوي أمر مهم جداً في عملية الحفاظ على الهوية؛ وتخليصاً للجيل من عقدة التصاغر تجاه اللغات الأجنبية وثقافتها[1].

2 ـ وصم العربية بالتخلف، وعدم مواكبة العصر:

لقد انقسم الباحثون حول مواكبة اللغة للعصر؛ إلى ثلاث فرق:

الفريق الأول: وزعم القائلون به أن اللغة العربية عاجزة عن كفاية أهلها ولن تصلح لقضاء هذه الحاجة، ولابد من اتخاذ لغة العامة أو لغة أجنبية بدلاً منها!

الفريق الثاني: وزعم أن العربية كافية أهلها كل الكفاية وليست في حاجة إلى أقل إصلاح على الإطلاق.

الفريق الثالث: وارتأى أن اللغة العربية ليست بكافية كفاية تامة، كما زعم الفريق الثاني، ولا هي عاجزة كل العجز كما زعم الفريق الأول. ولكنها في حاجة شديدة إلى إصلاح يقويها ويرقى بها حتى تتمكن من كفاية أهلها والوفاء بحاجاتهم[2].

ونحن نرى: أن لغتنا كافية للتعبير عن أغراض أهلها والدلالة على كل ما أرادوا تبيانه، وأمامنا تاريخ العرب منذ الجاهلية الأولى وفي ما تلاها من العصور، فلنتصفحه ونطالع فيه ما شئنا مما جادت به قرائح شعرائهم وخطته أقلام كتابهم؛ فنجده غاية من جمال الأسلوب وصحة التركيب وفصاحة التعبير وعذوبة الألفاظ وسلامتها مع جزالتها وفخامتها؛ وما ذلك إلا لأن اللغة العربية وضعت منذ البدء على أساس راسخ متين ضمن لها الثبات والبقاء،

---

(1) ينظر خطة عمل وطنية لتمكين اللغة العربية والحافظ عليها والاهتمام بإتقانها والارتقاء بها: إعداد لجنة تمكين اللغة العربية في سورية، ص 26، الطبعة الأولى ـ دار هارون الرشيد في دمشق، سنة 1429هـ.

(2) ينظر اللغة العربية.. هل هي كافية أهلها، ووافية بحاجاتهم؟ للأستاذ أسعد خليل داغر، ص 383، (بحث منشور بمجلة المقتطف: العدد الرابع، المجلد 22، أبريل 1925م).

وأنشأ فيها خاصية التشعب والتفرع ومرونة التقلب والتغير، ومهد لأبنائها في كل عصر سبيل المضي في الاتساع ومواصلة البناء على ذلك الأساس الصخري الدهري الذي هو الاشتقاق؛ حتى يصح القول: إن الاشتقاق هو اللغة، وإن اللغة هي الاشتقاق؛ حيث هو قوامها وعمادها، ويسهل على اللاغين بها التعبير عن كل ما عرض لهم أن يشيروا بالنطق إليه أو يدلوا بالكتابة عليه.

وكان المتأخرون كلما أرادوا التعبير عن المعاني المقصودة يجدون المتقدمين قد سبقوهم إلى الدلالة عليها، وإن اتفق لهم أن يجدوا الذين تقدموهم لم يسبقوهم إلى ذلك، كانوا على الفور يحذون حذو المتقدمين في وضع ألفاظ تدل على المعاني المبتغاة إما بطريق الاشتقاق بالاستعمال الحقيقي أو المجازي، وهو أوسع الطرق وأعمها وأقربها منالاً، وإما بطريق النحت أو التركيب أو التعريب، وهذا الأخير أندر الطرق وأقلها استعمالاً[1].

3 ـ **البيئة العربية ملوثة لغوياً:**

من حيث استشراء اللهجات العامية، وانتشار الكلمات الأجنبية على المحال التجارية والمطاعم والفنادق والحياة العامة، والكلمات العامية والأخطاء النحوية على وسائل النقل وفي الإعلانات والإعلام، وفي الكلمات التي تلقى في المناسبات، وفي العملية التعليمية، وضبابية المقاصد في أذهان القائمين على تعليم اللغة وتعلمها، وقصور محتوى المناهج، وضآلة الجانب الوظيفي فيها، وتخلف طرق تعليم اللغة وتعلمها، والإخفاق في غرس الشغف بالقراءة ومحبتها في نفوس المتعلمين[2].

---

(1) ينظر اللغة العربية: هل هي كافية أهلها، ووافية بحاجاتهم؟ ص 385 ـ 386 ـ بتصرف ـ. ولمزيد من التفصيل؛ يراجع: محاضرات في فقه اللغة: د. محمد السيد علي بلاسي، ص 199 وما بعدها، الطبعة الأولى ـ أم القرى، سنة 1417هـ.

(2) ينظر التمكين للغة العربية.. آفاق وحلول، ص 314، 315.

4 ـ عدم وجود مشروع قومي ـ في كل قطر ـ؛ لتعريب العلوم:

بادئ ذي بدء؛ أود أن أركز على أمرين:

الأمر الأول: هناك شبهات حول تعريب التعليم وخاصة الجامعي في العالم العربي، فقد زعم البعض أن اللغة العربية غير قادرة على استيعاب العلوم والتقنيات الحديثة.

ووهموا؛ حيث إن اللغة العربية لها من الاشتقاق ما يتيح لها توليد ملايين الكلمات الجديدة. فضلاً عن أن في بطون معجماتها مئات الألوف من الكلمات المهجورة والمستعملة؛ مما يصلح أن يوضع لهذه المسميات الحديثة؛ ولنا بهذا الصدد أسوة حسنة، فيما فعله العرب أنفسهم في صدر الإسلام والعصر العباسي؛ فمن المسلم أن الماضي مرآة للحاضر، والحاضر مرآة للمستقبل؛ وهذه هي إحدى الغايات الجليلة التي تعمل على تحقيقها «مجامع اللغة العربية» في العالم العربي.

ولله در حافظ إبراهيم، إذ يقول على لسان اللغة العربية:

وسعتُ كتاب الله لفظاً وغايةً ... وما ضقت عن آي به وعظات

فكيف أضيق اليوم عن وصف آلة ... وتنسيق أسماء لمخترعات

أنا البحر في أحشائه الدر كامن ... فهل ساءلوا الغواص عن صدفاتي

فيا ويحكم أبلى وتبلى محاسني ... وفيكم ـ وإن عزّ الدواء ـ أساتي؟!

أيضاً.. يدَّعون أن استعمال اللغة الأجنبية في التعليم الجامعي ييسر للطلاب النابغين متابعة دراستهم العليا في البلاد المتقدمة!

وتناسوا أن التعريب لا يلغي تعليم اللغات الأجنبية واستخدامها في الاطلاع على المراجع الأجنبية أو في مواصلة الدراسة في الخارج.

أيضاً يقولون: إن معظم أساتذة التعليم العالي تلقوا تعليمهم بلغة أجنبية، ويصعب عليهم أن يحاضروا باللغة العربية، وهذا صحيح، غير أنه ينبغي أن

تنظم لهؤلاء الأساتذة دورات تدريبية على استعمال اللغة العربية في تدريس موادهم.

وقد أثبتت التجارب العديدة، في هذا المضمار، أن الصعوبة التي تواجه هؤلاء الأساتذة محدودة، وتنحصر في الأسابيع القليلة الأولى من التعريب.

أيضاً يقولون: إن الشبكة الدولية للمعلومات (الإنترنت) فقيرة بالمادة العربية، وهذا صحيح أيضاً.

ويتطلب منا تشجيع علمائنا على فتح مواقع عربية على هذه الشبكة تضم مساهماتهم في شتى المجالات. كما يتوجب على الجامعات العربية التوسع في إنشاء مواقع معرّبة لها في هذه الشبكات[1]..

الأمر الثاني: جميع الدلائل العلمية المستقاة من تجارب الأمم الأخرى، ومن خبرة مفكرينا وأساتذتنا في التعليم العالي، تشير إلى أن الجامعات العربية لا تستطيع أن تقوم بدورها القيادي في التنمية البشرية ما لم يجْرِ إصلاحها في أهدافها وبنيتها ومناهجها وطريقة تسييرها.

في الوقت الذي نؤكد فيه أن الدعوة للتعريب، لا تعني بأي شكل من الأشكال إهمال اللغة الأجنبية، أو التقليل من شأنها!

فهي الإدارة الأساسية، والفعالة، التي تمكننا من ملاحقة ما يجري في العالم من نشاط علمي يزيد من معارفنا وينمي من قدراتنا، ويدفعنا إلى التعمق والتجويد.

من هنا؛ فإنني أؤكد أن جميع مستلزمات التعريب متوفرة، ولا تحتاج إلا إلى أمرين:

أولاً: منهجية واضحة في التعريب تتضمن برنامجاً زمنياً يلتزم به ويطبق، لتعريب المراجع الأساسية والبرمجيات، باستخدام المصطلحات العلمية العربية

---

(1) ينظر د. علي القاسمي: هل هو ضرورة حقاً.. تعريب التعليم العالي؟: (مقال منشور بمجلة: المنهل: عدد محرم وصفر 1424هـ ص 13 ـ 15، ـ بتصرف ـ).

الموحدة، وتدريب الأساتذة المعنيين على استعمال اللغة العربية في التدريس والبحث العلمي.

ثانياً: توفر الإرادة الصادقة، لدى أصحاب القرار[1].

ولن يتأتى هذا إلا من خلال قرار سياديّ، ومشروع قومي في كل قطر عربي؛ فالله يزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن!

هذا؛ وقد أطلعني ـ مؤخراً ـ في الأردن الشقيق أمين عام مجمع اللغة العربية هناك على المشروع القومي لتعريب التعليم الجامعي في بلاده وتمنيت على الله أن تسير الدول العربية على هذا المنوال؛ فالأمر يسير، حيث يقوم أساتذة العلوم الكونية في شتى الميادين بترجمة الكتب التي يقومون بتدريسها عن اللغات الأجنبية إلى اللغة العربية، مع مواكبة ـ مستحدثات ـ العلوم كلما جد جديد.

ولنا في التجربة السورية خير شاهد في مجال تعريب علوم الطب. وإن كان قد عاجلني يوماً أحد المتحاورين في مقابلة تلفازية معي قائلاً: ولكن لِمَ لمْ تصل سورية إلى مصاف الدول المتقدمة في العلوم الطبية؟! فأجبته بأن المشكلة ليست في اللغة العربية ولكن في القائمين على علوم الطب هناك فالبداية كانت قوية لكنها لم تستمر بالمواكبة[2]!!

5 ـ الدعوة إلى العامية:

بدأت الدعوة إلى اتخاذ العامية بدل الفصحى منذ أكثر من مائة سنة. ولعل أول من حمل لواءها المستشرق الألماني «ولهلم سبيتا» (ت 1883هـ)، وكان من كبار موظفي دار الكتب المصرية في عهد الاستعمار البريطاني.

---

(1) ينظر المرجع السابق: 21، 22 ـ بتصرف يسير ـ.

(2) من كلمة للدكتور: محمد السيد علي بلاسي، تحت عنوان: هل من مشروع قومي لتعريب العلوم؟ وذلك في المؤتمر التاسع لتعريب العلوم: والذي عقد في رحاب جامعة عين شمس، سنة 2001م.

وطبيعي أن يجد «سبيتا» ودعوته تشجيعاً وعوناً من الاستعمار الذي وضع خططه لضرب الإسلام ولغته، وألبس دعوته ثوبَ الغيرة على الشعب العربي المسلم في مصر، ووجد في بعض المصريين تأييداً، من أمثال: سلامة موسى، وأحمد لطفي السيد، وقاسم أمين، الذي نعى على اللغة العربية الفصحى صعوبتها؛ وقال كلمته المشهورة: «إنّ الأوربيّ يقرأ لكي يفهم، أما نحن فنفهم لكي نقرأ»[1]..

ولخطورة هذه القضية، فقد دقّ ناقوس الخطر الأستاذ محمود محمد شاكر منذ عشرات السنين؛ حيث قال: «تلك قضية من أعقد القضايا التي ابتلي بها العالم العربي خاصة، والعالم الإسلامي عامة، ولا تزال حية إلى اليوم، بل بلغت عنفوانها في هذه السنين الأخيرة، وليس لها شبيه في العالم كله... والكشف عن حقيقة هذه القضية، وهي قضية العامية والفصحى، كشفٌ عن أعظم مؤامرة خبيثة، بدأت خافتة، ثم علا صوتها... والمشتركون في القضية، بين غافل لا يدري ماذا يقول، ولا ماذا يُراد به، وبين ماكر خبيث يُضرم النار في الحطب؛ لتأكل الأخضر واليابس بعد قليل»[2]..

ومن بين الآثار التي ظهرت في هذا المضمار: ما استنكره المرحوم الدكتور إبراهيم أبو الخشب؛ حيث قال: «وإذا كانت هذه العامية تجري على ألسنة السوقة في الحقل والمصنع والسوق ودور السينما أو الشوارع فتغزو لغة القرآن؛ فلا يليق بنا ـ ونحن في هذا الوضع الحضاري ـ أن نقرر دراستها في الجامعات باسم: (الأدب الشعبي)؛ زاعمين أنه أدب فيه صور جميلة، وخيال رائع، ومعان دقيقة ربما كانت تهذيباً للناس، وتقويماً للأفكار، وإصلاحاً للمجتمع، ورقياً

---

(1) قضايا ومشكلات لغوية: أحمد عبد الغفور عطار، ص 59، 65 ـ بتصرف ـ الطبعة الأولى ـ تهامة في جدة، سنة 1402هـ.

(2) أباطيل وأسمار: للأستاذ محمود محمد شاكر، 1/ 175، الطبعة الثانية ـ مطبعة المدني، سنة 1972م.

للأذواق، ونضوجاً* للوعي والإدراك؛ فإنّ هذه كلها معان من المغالطة، ولون من ألوان الجناية على الفصحى، والإساءة إليها»[1]..

6 ـ سبل النهوض باللغة العربية:

أصدرت هيئة اليونسكو ـ مؤخراً ـ تقريراً عن حال لغات العالم جاء فيه: أن هناك خطورة على عدد من اللغات ومن بينها (اللغة العربية)، وأنّ هذه المخاطر قد تصل إلى حد اختفاء تلك اللغات من ألسن المتحدثين بها إذا ما استمر حال التدهور والإهمال والعزوف عن استخدامها استخداماً سليماً يحافظ عليها من التخلف ومن ثم الضياع[2].

وهذا الأمر يستحيل بالنسبة للغتنا الخالدة، حيث إنها لغة (القرآن الكريم)، وهي محفوظة بحفظه إلى يوم الدين.

غير أنه لو نظرنا إلى ما يفعله أصحاب اللغات الأخرى لخدمة لغاتهم؛ لوجدنا أنفسنا مقصرين كثيراً.

فالإنجليز ـ مثلاً ـ يفعلون العجب في تعميم لغتهم. ويبتكرون الحيل الطريفة لتحبيبها إلى النفوس، حتى أصبحت الإنجليزية لغة العلم والعالم، معاً[3].

إلاّ أن التاريخ حفظ، وما زال يسطر لنا بأحرف من نور جهود رواد بذلوا ما بوسعهم لخدمة هذه اللغة الخالدة (اللغة العربية).

---

* ليس هناك هذا المصدر (النضوج) بل الصواب: النضج.

(1) محنة اللغة العربية: د. إبراهيم أبو الخشب، ص 58، 59، (هدية مجلة الأزهر: لشهر صفر، سنة 1430هـ).

(2) ينظر مشروع علمي لإنقاذ لغتنا العربية من الضياع: حوار/ محسن عبد الفتاح، ص 102، (حوار مع د. توفيق يرج، منشور في مجلة منبر الإسلام: عدد ربيع الأول 1430هـ).

(3) ينظر مقومات العالمية في اللغة العربية وتحدياتها في عصر العولمة: د. عبد الرزاق عبد الرحمن السعدي، ص 58، (بحث منشور في مجلة آفاق الثقافة والتراث: العدد الثالث والثلاثون، شوال 1429هـ الناشر: مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث في دبي).

فمثلاً عندما تولى سعد زغلول وزارة المعارف في مصر، كان التعليم في المراحل الأولى باللغة الإنجليزية، فقد كان كتاب الحساب المقرر على الصف الابتدائي ـ مثلاً ـ، من تأليف (مستر تويدي). وكذلك سائر العلوم. فألغى سعد هذا كله، وأمر أن تدرس المقررات كلها باللغة العربية، وأن توضع مؤلفات جديدة باللغة القومية، وبذلك المسلك الناضج حفظ لمصر عروبتها.

وهذا الصنيع دفع أحد المفكرين المصريين إلى القول: (إنّ سعداً أحسن إلى جيلنا كله بجعلنا عرباً). فكم سعداً نحتاج إليه[1]؟

والجهد موصول، حيث صدر في مصر ـ مؤخراً ـ القرار الجمهوري رقم 112 لسنة 2008م؛ بشأن إعادة تنظيم مجمع اللغة العربية؛ حيث تحقق للمجمع ما كان يصبو إليه؛ فقد نصت المادة 3 فقرة (ز) من القانون عند: «وسائل المجمع لتحقيق أغراضه: تلتزم دور التعليم والجهات المشرفة على الخدمات الثقافية والوزارات والهيئات العامة ووحدات الإدارة المحلية وغيرها من الجهات الخاضعة لإشراف الجهات المشار إليها تنفيذ ما يصدره المجمع من قرارات لخدمة سلامة اللغة العربية، وتيسير تعميمها وانتشارها وتطوير وسائل تعليمها وتعلمها، وضبط نطقها الصحيح، وتوحيد ما فيها من مصطلحات، وإحلالها محل التسميات الأجنبية الشائعة في المجتمع، على أن يصدر بها قرار من الوزير المختص ينشر في الوقائع المصرية. ويقوم المجمع من خلال لجانه النوعية المختصة بتحقيق هذا الدور، وتذليل أية صعوبات تواجهه، ومتابعة تنفيذه وتقييم مستوى الأداء فيه. ويعدّ هذا الالتزام أحد الواجبات العامة الملقاة على العاملين، كل في حدود اختصاصاتهم، وينشأ ويترتب على مخالفة هذا الالتزام انعقاد المسؤولية التأديبية للمخالف»[2].

---

(1) ينظر المرجع السابق: ص 58.

(2) موقع مجمع اللغة العربية على شبكة المعلومات الدولية (الإنترنت)

www.arablcacademy.org.eg

وفي سوريا: صدر القرار الجمهوري رقم 4 بتاريخ 26/ 1/ 2007م؛ بتكوين لجنة للتمكين للغة العربية والمحافظة عليها والاهتمام بإتقانها والارتقاء بها، وحدّد القرار الجمهوري مهمة اللجنة بوضع خطة عمل وطنية للتمكين للغة العربية والحفاظ عليها والاهتمام بإتقانها والارتقاء بها ومتابعة تنفيذها[1].

وشدتني كلمة السيد الرئيس بشار الأسد، حين قال: «أنا مهتم جداً بتطوير نفسي في اللغات الأجنبية، وأتحدث بعض اللغات بطلاقة، ولا يوجد لديّ مشكلة، ومتحمس لهذا الشيء، ولكنني في الوقت نفسه حريص على اللغة العربية. وأول سؤال أسأله بعد كل خطاب: ما عدد الأخطاء اللغوية التي وقعت فيها؟ قبل أن أسأل عن مضمون الخطاب، علينا أن نركز بشكل مستمر على هذا الموضوع. في كل خطاب ننسى الكثير من الأفكار، ولكن لا أحزن، ولكن إذا كانت هناك أخطاء لغوية، فمع كل خطأ أشعر بالخجل»!

فهو يعلم جيداً: مدى الخطر الكبير الذي يحدث إذا ضعفت اللغة العربية؛ إذ يشدّد على ذلك: «عندما تضعف اللغة العربية، من السهل أن يضعف أي ارتباط آخر لنا سواءً بالنسبة للوطن، بالنسبة للقومية، أو بالنسبة للدين، فهذه الأمور ترتبط باللغة»[2].

وفي العراق: شرّع الرئيس الراحل صدام حسين قانون حماية اللغة العربية وفرض استعمالها في شؤون البلاد كلها، ولم يسمح بوضع إعلان أو تسمية شركة

(1) ينظر التمكين للغة العربية.. آفاق وحلول: د. محمود السيد، ص 318، (بحث منشور في مجلة: مجمع اللغة العربية في دمشق: الجزء الثاني، المجلد الثالث والثمانون، ربيع الأول 1429هـ).

(2) المرجع السابق: ص 328. وينظر؛ خطة عمل وطنية لتمكين اللغة العربية والحفاظ عليها والاهتمام بإتقانها والارتقاء بها: إعداد لجنة تمكين اللغة العربية (المقدمة)، (من كلمة السيد الرئيس بشار الأسد والتي ألقاها أمام مجلس الشعب السوري بمناسبة أدائه اليمين لولاية دستورية جديدة في السابع عشر من تموز/ يوليو عام 2007م)، الطبعة الأولى ـ دار هارون الرشيد في دمشق، سنة 1429هـ.

أو مادة إعلامية إلا أن تكون باللغة العربية، وأمر بمراقبة المخاطبات التحريرية بين مؤسسات الدولة محذراً من الأخطاء اللغوية[1]..

ومثل هذا التشريع: صدر في دولة الإمارات العربية المتحدة، وقطر، والمملكة العربية السعودية، والجماهيرية الليبية، والسودان..

لكن مثل هذه القرارات، لابدّ من تفعيلها والتمكين لها في مناهجنا وتعليمنا وإعلامنا وفي سائر مناحي حياتنا؛ لذا أرى تضافر الجهود؛ لأنّ ضعف العرب في لغتهم العربية ظاهرة غريبة تستدعي الاهتمام، وتستوجب المعالجة الجادة العميقة من خلال العمل على جبهات متعددة؛ بما يمكن أن تقوم به في نطاق تخصصها، على النحو الآتي:

أولاً: وزارة التربية والتعليم:

من الممكن أن تعمل على تنفيذ ما يأتي:

1 - إجراء دورات تدريبية لمعلمي الأطفال على استخدام العربية الميسرة في رياض الأطفال، والسعي التدريجي لأن تكون الرياض جزءاً من السلم التعليمي وتوفير مستلزمات هذا المسعى من برامج وأنشطة وأدلة وكراسات... الخ[2].

ولحساسية هذا الأمر؛ فقد قدّم أحد الباحثين مشروعاً علمياً لإنقاذ لغتنا العربية من التشويه والتغريب؛ عن طريق تعليم طفل الحضانة ذات الفئة العمرية من 4 إلى 6 سنوات اللغة العربية الفصيحة سماعي من أساتذة تم تأهيلهم علمياً وتربوياً لهذه المهمة، بحيث يكون الحديث مع الأطفال في كل ما يقدم لهم بلغة عربية سلسة وبسيطة، وكذلك بين المعلمين يتم الحديث أيضاً باللغة الفصحى في هذا المحيط التعليمي حتى تتعرف أذن الطفل

(1) ينظر مقومات العالمية في اللغة العربية وتحدياتها في عصر العولمة: ص 58.

(2) ينظر خطة عمل وطنية لتمكين اللغة العربية والحفاظ عليها: ص 29.

وتتعود على مفردات اللغة وكلماتها اليسيرة التي تعبر عن المعنى المراد إيصاله، فتردد مقلدة في البداية ثم مستوعبة عن وعي وإدراك في النهاية[1].

2 ـ التركيز في مرحلة الطفولة ـ بوصفها أهم المراحل المشكلة لعقلية الطفل العربي ـ على القصائد والأناشيد السهلة بغية تنمية مهارة التذوق والحس اللغوي لدى الطفل.

وهذا لا يتأتى إلا بتنمية الذوق العربي وتكوين الملكة اللغوية الخاصة لأطفالنا منذ نعومة أظفارهم، عن طريق التمرس على قراءة وحفظ القرآن الكريم والشعر العربي والحديث النبوي الشريف، والخروج من حيز القاعدة النحوية الجافة إلى إطار التوظيف الجيد لها من خلال النصوص الأدبية المضبوطة؛ ومن ثم فإن الحافظ للقرآن الكريم والشعر العربي الفصيح تستوقفه الحركة التي تجيء في غير موضعها؛ لأنها تأتي مقلقة لأذنه الموسيقية التي اعتادت سماع اللغة الصحيحة والجرس الإيقاعي المرتبط بصحتها[2].

3 ـ التزام جميع المعلمين وفي مراحل التعليم كافة باستخدام اللغة العربية في العملية التعليمية، وألا يخضعوا للترقية في وظائفهم إلا إذا أثبتوا إتقانهم أساسيات لغتهم[3].

4 ـ عقد دورات لجميع المعلمين لتدريبهم على استخدام أساسيات اللغة بصورة سليمة، وألا تقتصر الدورات على معلمي اللغة العربية وحدهم؛ انطلاقاً من أن تعليم اللغة مسؤولية جماعية، وأنّ استخدام اللغة السليمة من معلمي جميع المواد يسهم أيما إسهام في تحسين الواقع اللغوي للمتعلمين[4].

---

(1) ينظر مشروع علمي لإنقاذ لغتنا العربية من الضياع: ص 103.

(2) ينظر اللغة العربية وتحديات الآخر: د. محمد عبد الحكم عبد الباقي، ص 120 ـ بتصرف ـ، (مقال منشور في مجلة المنهل: العدد 614، ديسمبر 2008م).

(3) ينظر خطة عمل وطنية لتمكين اللغة العربية والحفاظ عليها: ص 29.

(4) ينظر المرجع السابق: ص 51.

5 ـ الإشراف الفعّال على المدارس الخاصة، والارتقاء بواقع اللغة العربية فيها[1].

6 ـ ضبط الكتب المؤلفة بالشكل في جميع المواد الدراسية، وخاصة في مرحلة التعليم الأساسي، والاستمرار في عملية الضبط في المراحل التالية، على أن يضبط ما يخشى منه اللبس بصورة خاصة[2].

ثانياً: وزارة التعليم العالي:

من الممكن أن تقوم بالآتي[3]:

1 ـ جعل مقرر اللغة العربية متطلباً جامعياً في الجامعات الرسمية والخاصة وفي مختلف التخصصات.

2 ـ تخصيص حيز من أساليب تقويم الدارسين للامتحانات الشفهية، وعدم الاكتفاء بالامتحانات التحريرية لقياس الأداء اللغوي.

3 ـ إلزام أعضاء الهيئة التدريسية في الجامعات والمعاهد باستخدام العربية الفصيحة في دروسهم كافة، والابتعاد عن استخدام العامية في الشرح، وتدريب طلابهم على استعمال العربية في أسئلتهم وأجوبتهم.

4 ـ تطوير المناهج بصورة مستمرة مواكبة لروح العصر، والحرص على استخدام اللغة العربية السليمة فيها.

5 ـ توحيد المصطلحات المستخدمة في مؤسسات التعليم العالي بالتنسيق مع مجامع اللغة العربية.

ثالثاً: وزارة الإعلام:

يمكن أن تلعب دوراً كبيراً في[4]:

---

(1) ينظر نفس المرجع: ص 52.

(2) ينظر المرجع السابق: ص 51، 52.

(3) ينظر نفس المرجع: ص 53، 54، ويراجع: التمكين للغة العربية.. آفاق وحلول: ص 322 وما بعدها.

(4) ينظر خطة عمل وطنية لتمكين اللغة العربية والحفاظ عليها: ص 36 ـ 40، ـ باختصار ـ

1 ـ بث برامج تليفزيونية تعنى باللغة العربية من حيث سماتُها وخصائصها وجمالها وتقديم نماذج من تلك السمات على غرار برنامج: «لغتنا الجميلة». وتقديم مواد تعنى باللغة العربية في الصحافة المكتوبة.

2 ـ بث برنامج يعنى بتصويب الأغلاط الشائعة في لغة الحياة، على أن يكون إخراجه بطريقة غير مباشرة وبأسلوب شائق.

3 ـ رفض الأعمال الدرامية المصوغة باللهجات المحلية، وعدم الموافقة على إنتاج هذه الأعمال بالعامية في القطاعين العام والخاص.

4 ـ عقد دورات تدريبية مستمرة للعاملين في الإعلام؛ بغية تحسين أدائهم اللغوي.

5 ـ إنجاز برامج لتعليم اللغة العربية لأبنائها وللأجانب الراغبين في تعليم اللغة العربية، وذلك بالتنسيق مع المعاهد المتخصصة في هذا المجال في كل قطر.

6 ـ الإكثار من بث البرامج النوعية الخاصة بالأطفال بالعربية المبسطة، وتقديم حوارات الأفلام ومسلسلات الرسوم المتحركة بالعربية الفصيحة «الدبلجة» وبأساليب جاذبة.

7 ـ عقد ندوات جماهيرية للتوعية باللغة الأم، وتوضيح الأدوات التي تؤديها في حياة الفرد والمجتمع على أن تبث في التلفزة؛ تعمياً للفائدة.

8 ـ الرقابة اللغوية لكل ما ينشر من كتب ودوريات؛ بغية تخليصها من الأغلاط اللغوية والتعبيرات الهابطة.

9 ـ تنظيم مسابقات دورية للإنتاج الإعلامي باللغة العربية الفصيحة على المستوى العربي.

رابعاً: وزارة الثقافة:

وتضطلع بدورها في مجال الارتقاء باللغة العربية على النحو الآتي[1]:

(1) ينظر المرجع السابق: ص 40 ـ 43، ـ باختصار ـ.

1 ـ تقديم العروض المسرحية المصوغة بالعربية الفصحى، ورفض العروض المنجزة بالعامية واستبعادها في القطاعين العام والخاص.

2 ـ تفعيل طباعة الكتب من التراث، على أن يتم اختيارها بدقة، وعلى أن تضبط بالشكل.

3 ـ إعداد معاجم مصورة للأطفال في المراحل العمرية المختلفة لتزويد الأطفال بالمفاهيم الأساسية.

خامساً: وزارة الأوقاف:

ويمكن أن يكون لها دور فاعل في هذا الميدان عن طريق[1]:

1 ـ رفع المستوى اللغوي لخطباء المساجد، وإجراء دورات تدريبية للارتقاء بالمستوى اللغوي للخطباء، وعدم استخدام العامية في الخطب، بحجة النزول إلى مستوى لغة الجمهور.

2 ـ التركيز في جانب من الخطب والوعظ على تنمية الوعي اللغوي، وتبيان دور اللغة الأم في بناء الشخصية المتكاملة، وفهم لغة العقيدة، ووحدة الأمة، وتحقيق الأمن القومي، والحفاظ على الشخصية الوطنية من الذوبان، وعلى الثقافة القومية من الاستلاب.

وبعد؛ فإنني على يقين من أنّ الجميع إذا تكاتف وعمل معاً في سبيل هذه اللغة؛ خدموا لغتهم أخلص خدمة؛ لأنها لغة { القرآن الكريم }؛ التي كتب الله لها النماء والبقاء والخلود.

---

(1) ينظر نفس المرجع: ص 54، 55.

مناهج البحث

أولاً ـ المصادر والمراجع:

1 ـ أباطيل وأسمار: للأستاذ محمود محمد شاكر، الطبعة الثانية ـ مطبعة المدني، سنة 1972م.
2 ـ اقتضاء الصراط المستقيم: لابن تيمية، ط. مطبعة السنة المحمدية، 1369هـ.
3 ـ التكوين التاريخي للأمة الإسلامية.. دراسات في الهوية والوعي: د. عبد العزيز الدوري، ط. بيروت سنة 1984م.
4 ـ الحيوان: لأبي عثمان بن عمرو بن بحر الجاحظ، تحقيق عبد السلام محمد هارون، الطبعة الثانية ـ مصطفى الحلبي، د.ت.
5 ـ خطة عمل وطنية لتمكين اللغة العربية والحفاظ عليها والاهتمام بإتقانها والارتقاء بها: إعداد لجنة تمكين اللغة العربية، الطبعة الأولى ـ دار هارون الرشيد في دمشق، سنة 1429هـ.
6 ـ الرسالة: للإمام الشافعي، تحقيق أحمد محمد شاكر، الطبعة الأولى ـ مصطفى البابي الحلبي، سنة 1358هـ.
7 ـ فضل العربية ووجوب تعلمها على المسلمين: لأبي عبدالله محمد بن سعيد بن رسلان، ط. دار العلوم الإسلامية، سنة 1409هـ.
8 ـ فقه اللغة: د. علي عبد الواحد وافي، ط. دار نهضة مصر، د.ت.
9 ـ فقه اللغة وسرّ العربية: للثعالبي، تحقيق السقا وآخرين، ط. الحلبي، سنة 1392هـ.
10 ـ قضايا ومشكلات لغوية: أحمد عبد الغفور عطار، الطبعة الأولى ـ تهامة في جدة، سنة 1402هـ.
11 ـ قطوف من فقه اللغة: د. محمد السيد علي بلاسي، الطبعة الأولى ـ دار ظافر، سنة 1418هـ.

12 ـ محنة اللغة العربية: د. إبراهيم أبو الخشب، (هدية مجلة الأزهر؛ لشهر صفر سنة 1430هـ).

13 ـ المعرّب في القرآن الكريم.. دراسة تأصيلية دلالية: د. محمد السيد علي بلاسي، الطبعة الأولى ـ جمعية الدعوة الإسلامية العالمية بطرابلس الغرب، سنة 2001م.

14 ـ وحي القلم: للأستاذ العلامة مصطفى صادق الرافعي، ط. دار المعارف، د.ت.

15 ـ المصطلحات العلمية في اللغة العربية: مصطفى الشهابي، مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق، سنة 1988م.

16 ـ مقالات وآراء في اللغة العربية: د. حمد بن ناصر الدخيل، الطبعة الأولى ـ دار الشبل في الرياض، سنة 1415هـ.

ثانياً ـ البحوث في المؤتمرات والندوات:

17 ـ التعريب بين النظرية والتطبيق (تجربة الأسلاف ـ كأنموذج...): د. محمد السيد علي بلاسي، (ورقة عمل قدمت في مؤتمر: «اللغة العربية أمام تحديات العولمة»، والذي عقد في بيروت ـ لبنان، في 15، 16 أبريل 2003م).

18 ـ هل من مشروع قومي لتعريب العلوم؟: د. محمد السيد علي بلاسي، (ورقة عمل قدمت في المؤتمر التاسع لتعريب العلوم، والذي عقد في رحاب جامعة عين شمس، سنة 2001م).

ثالثاً ـ الدوريات:

19 ـ جريدة: «الحياة»: التي تصدر في لندن، عدد 28/ 11/ 2008م

20 ـ مجلة: آفاق الثقافة والتراث: تصدر عن مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث في دبي: العدد الثالث والستون، شوال 1429هـ.

21 ـ مجلة: مجمع اللغة العربية في دمشق: الجزء الثاني، المجلد الثالث والثمانون، ربيع الأول سنة 1429هـ.

22 ـ مجلة: المقتطف: العدد الرابع، المجلد 22، أبريل سنة 1925م.
23 ـ مجلة: منبر الإسلام: تصدر عن وزارة الأوقاف المصرية: عدد ربيع الأول، سنة 1430هـ.
24 ـ مجلة: المنهل: تصدر عن دارة المنهل السعودية: عدد محرم وصفر سنة 1424هـ ـ وعدد ديسمبر، سنة 2008م.
25 ـ مجلة: منار الإسلام: تصدر عن وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية في دولة الإمارات العربية المتحدة، عدد محرم، سنة 1415هـ.

رابعاً ـ شبكة المعلومات الدولية (الإنترنت):

26 ـ http://www.arablcacademy.org.eg.



د. فايز صبحي عبد السّلام تركي

تمهيد

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف المرسلين، سيدنا محمدٍ وعلى آله وأصحابه، ومَن اهتدى بهديهم واتَّبع طريقهم إلى يوم الدين، أمَّا بعدُ، فإنَّه لَمَّا كان الإعراب لغةً يعني الإفصاح والإبانة والإيضاح، ويعني في مثل الاصطلاح الإبانة عن المعاني بالألفاظ، فقد كثُر التعرُّض له في كتب الشروح اللغوية مثل: شرح السيرافي على كتاب سيبويه، وشرح النحاس على أبيات سيبويه، وشرح ابن السكِّيت على ديوان الحطيئة، وشرح ثعلب على ديوان زهير بن أبي سلمى، وشرح ابن سيدَه على أبيات جمل الزَّجاجي، وكذلك شرح البطليوسي على أبيات جمل الزجاجي أيضاً، وشرح الأنباري على المعلقات السبع، وغير ذلك. وما كان ذلك كذلك أيضاً إلا لكون «الألفاظ مغلقةٌ على معانيها حتى يكون الإعراب هو الذي يفتحها، وأنَّ الأغراض كامنةٌ فيها حتى يكون هو المستخرج لها، وأنَّه المعيار الذي يتبين نقصان كلامٍ ورجحانه حتى يعرض عليه، والمقياس الذي لا يُعْـرف صحيح

من سقيمٍ حتى يُرْجع إليه، ولا يُنْكر ذلك إلا مَن ينكر حسه، وإلا غالط في الحقائق نفسه»[1].

ونظراً لكونه هكذا، فقد حفلت كتب الشروح اللغوية بالتعرض لكثيرٍ من الأعاريب لكلمةٍ ما، كأنْ تكون هذه الكلمة اسماً أو فعلاً أو حرفاً، وكذلك التَّعَرُّض للجمل وأشباه الجمل، وما يجوز في كل ذلك من أوجه إعرابية إنْ اقتضى الأمر التعرض لها، أضف إلى ذلك الحكم على إعراب كلمةٍ ما، أو محل جملةٍ ما بأنَّهُ خطأٌ أو غير جائزٍ من الناحية النحوية، وإرداف هذا الحكم بالتعليل غالباً، وهو الأمر الذي يُسْهم في الإعراب عن المعنى في النص أو في البيت، الذي هو جزءٌ من النص؛ ومن ثَمَّ إثراء التحليل النَصيّ صدد التعرض لمثل هذه الأبيات في نصوصها. والجدير بالملاحظة أنَّ التنبيه على الخطأ في الإعراب قد لفت انتباهي في مثل هذه الشروح، ومنها شرح البطليوسي (أبو محمد عبدالله بن محمد بن السيد البطليوسي ت 521هـ)، والمسمى بـ «كتاب شرح أبيات الجمل»، فأردت أنْ أفرد هذا البحث المتواضع لهذه الجزئية، التي بلغت مواضعها في الشرح اثني عشر موضعاً[2]، علّها تسهم في إثراء التحليل النَّصيّ لنصٍ ما، يقع أحد هذه المواضع ضمن نطاق النص المراد تحليله لدى شاعرٍ ما من أصحاب الأبيات موضع تعليق البطليوسي أو ما شابهها. وقد اقتضت طبيعة هذا البحث ـ بناءً على استقراء المادة اللغوية موضع الدراسة ـ أنْ يكون في تمهيدٍ يسيرٍ ـ وهو ما نحن بصدده ـ متبوعاً بأربعة مباحث كما هو مُبَيّنٌ في التحليل على مدار البحث، وانتهى بخاتمةٍ، تضمنت أهم النتائج التي توصّل إليها الباحث في هذا البحث، ثم قائمة المصادر والمراجع التي اعْتُمِد عليها، وفيما يلي عرضٌ لجزئيات هذا البحث على النحو التالي.

---

(1) عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز، ص 28.

(2) يُنْظر: شرح أبيات الجمل للبطليوسي، ص 73، 97، 106، 145، 149، 152 ـ 153، 231، 235، 236، 260، 307.

المبحث الأول ـ غير الصحيح نحوياً في إعراب الفعل:

عرض البطليوسي لغير الصحيح نحويّاً فيما يتصل بإعراب الفعل في إعراب المضارع المعتل وإجرائه مُجرى الصحيح، ومن المعروف في الدرس النحوي أن المضارع المعتل الآخر عند جَزْمه تكون علامة جَزْمه حَذْفَ الألف أو الواو أو الياء، نيابةً عن السكون، لكن لغة الشعر، أو ما اصطلح عليه بالضرورة «تشير إلى أنّه من أوجه الإعراب في المضارع المعتل الآخر تقدير الجزم والاكتفاء بتقدير طرآن السكون مسبوقاً بحركةٍ في الضرورة، أي جَعْل سكون الياء عَلَم الجزم، كقول الراجز:

إِذَا العجُــوزُ غَــضِبَت فطَلِّــق ولا تَرَضَّــــاها ولا تَمَلَّـــــق

وكقول قيس بن زهير العبسيّ: «من الوافر»

أَلَمْ يَأْتِيـــكَ والأنبـــاءُ تَنْمِــي بِــمَا لاَقَــت لَبُــونُ بنــي زِيَــادِ؟

وذلك حملاً للمعتل على الصحيح في جميع أحواله»[1]، أضف إلى ذلك أنَّ الخليل قال: «وربّما تُركت الواو والياء في موضع الجزم استخفافاً»[2].

---

(1) يُنْظر: الكتاب 3/ 316، ومعاني القرآن للفراء 1/ 161، 2/ 188، والأصول في النحو 3/ 164، ومعاني الحروف للرماني ص 38، والخصائص 1/ 334، والمحتسب 1/ 149، 300، 345، وأمالي ابن الشجري 1/ 126 ـ 128، والإنصاف 1/ 30، وشرح المفصّل 3/ 505، وشرح التسهيل 1/ 285، 286، 3/ 23، وشرح الكافية 4/ 25 ـ 26، والممتع في التصريف 2/ 537، وارتشاف الضرب 4/ 1702، 1703، 2/ 2387، ومغني اللبيب 1/ 108، والأشباه والنظائر في النحو 1/ 209، والتصريح 1/ 285 ـ 287، وشرح الأشموني 1/ 118 ـ 120، وخزانة الأدب 8/ 361 ـ 384، 9/ 524... الخ. وبيت قيس الذي نحن بصدده استُشْهِد به على عدم حذف حرف العلة في الجزم، وزيادة الباء في قوله (بما لاقت)، وكون (ما) فاعل يأتيك، وخرِّج على التنازع، حيث تنازع على (ما) يأتيك وتنمي، فأُعْمِل الثاني، وقصة البيت مشهورةٌ، يمكن الرجوع فيها إلى خزانة الأدب 8/ 346 ـ 372.

(2) الجمل في النحو، ص 203.

هذا، وقد عرض البطليوسي للخطأ فيما يتصل بـذلك صـدد تعليقـه عـلى قول قيس بن زهير، الـسابق ذكـره، فقـال: «وأجـري (يأتيـك) مُجْـرى الأفعـال الصحيحة، فحَذَف الضمة للجزم؛ لأنَّه لو اضْطرَّ في غير جزم لحرَّكهـا بالـضم، وقول أبي القاسم ـ رحمه الله تعالى ـ (إنَّها لغةٌ) خطأٌ»[1].

فالبطليوسي قد أشار في نصه هذا إلى أنَّ الشاعر لم يحذف حرف العلة مـن (يأتي)؛ إجراءً له مُجرى الفعـل الـصحيح في الاكتفـاء بحَـذْف الحركـة وظهـور السكون على حرف الإعراب، فحَذَف الضمة للجزم وأصـبحت علامـة الجـزم سكون الياء بعد حَذْف الضمة المقدرة على الياء، وذلـك إجـراء للمعتـل مُجـرى الصحيح ثم ذكر بعد ذلك أنَّ قول أبي القاسم (الزجّاجي) بأنَّ ذلـك لغـةٌ لـيس بصحيح، وإنَّما هو خطأٌ. والحقيقة أنَّه مـن خـلال تتبُّـع هـذا البيـت في المـصادر المختلفة، التي سبق الإشارة إليها، تبين أنَّ ثمة قولين تجاه الياء في (يأتيك) فهناك مَنْ أشار إلى أنَّها لام الفعل أُجريت مُجرى الصحيح، عـلى نحـو مـا تقـدم، نحـو سيبويه، حيث علَّق عليه بقوله: «فجعله حين اضطُرّ مجزوماً من الأصل»[2]، وهو ما أشار إليه الفرّاء أيضاً[3]. وهناك مَنْ أشـار إلى أنَّ الـشاعر اضـطر لإقامـة وزن الوافر، فأشبع الكسرة، فنشأت الياء، نحو ابن جنّي في الخـصائص[4]، أضـف إلى ذلك أنَّ كثيراً من المصادر ذكرت القولين معاً على نحو قِيل وقِيل[5].

(1) شرح أبيات الجمل، ص 307، ويُنظر: الجمل في النحـو للزجـاجي ص 372 وإصـلاح الخلـل الواقع في الجمل ص 352 حيث قال البطليوسي ـ وهو ما لا أوافقه عليه لما سـيأتي في التحليـل ـ إنَّما يُسمّى لغةً ما كان مستعملاً في الكلام، وأما ما ينفرد به الشعر، فإنَّما يُسمّى ضرورةً.

(2) الكتاب، 3/ 316، ويُنْظر: شرح كتاب سيبويه للسيرافي 2/ 118، وشرح جمل للزجاجي لابـن عصفور 3/ 169.

(3) يُنْظر: معاني القرآن 1/ 161، ولسان العرب، مادة (أتي) حيث يرى ابن منظور والمـازني أنَّ هـذا هو الأصل.

(4) يُنْظر: الخصائص، 1/ 334، والإنصاف 1/ 30، ولسان العرب (أتي).

(5) يُنْظـر: شرح التـسهيل 1/ 286، وشرح الكافيـة 4/ 26، والممتـع في التـصريف 2/ 357، وخزانـة الأدب 8/ 361 ـ 366، ونتائج التحصيل في شرح كتاب التسهيل، المجلد الأول 1/ 335 ـ 336.

وفي القول بأنَّ ذلك ضرورةٌ وجهةُ نظرٍ أودُّ الإشارة إليها، فالبيت من الوافر (مفاعلتن مفاعلتن فعولن) والجزء الأول كما ورد في البيت هو (ألم يأتيـ/ مفاعلْتن) لو ورد محذوفَ الياء هكذا: ألم يأتِ (مفاعلُ) لكان جائزاً على القول بدخول الكف، وأقوى قياساً، قال ابن جني: «ولكن اعلم أنَّ البيت إذا تجاذبه أمران: زيغ الإعراب، وقُبْح الزحاف، فإنَّ الجفاة الفصحاء لا يحفلون بقُبْح الزحاف إذا أدى إلى صِحَّة الإعراب، كذلك قال أبو عثمان، وهو كما ذكر. وإذا كان الأمر كذلك، فلو قال في قوله:

*** ألم يأتيك والأنباء تنمي ***

ألم يأتك والأنباء تنمي، لكَان أقوى قياساً، على ما رتَّبه أبو عثمان، ألا ترى أنَّ الجزء كان يصير منقوصاً: ألم يأتِ (مفاعيل)... فإنْ كان تَرْك زيغ الإعراب يكسر البيت كسراً، لا يزاحفه زحافاً فإنَّه لابد من ضعف زيغ الإعراب واحتمال ضرورته»[1].

وقد ذكر البغدادي قولاً في هذا الأمر، فقال: «وقال ابن خلف: هذا البيت أنشده سيبويه في باب الضرورات، وليس يجب أنْ يكون من باب الضرورات؛ لأنَّه لو أنشد بحذف الياء لم ينكسر، وإنَّما موضع الضرورة ما لا يجد الشاعر منه بدّاً في إثباته، ولا يقدر على حَذْفه لئلا ينكسر الشعر، وهذا يُسَمَّى في عروض الوافر المنقوص، أعني إذا حذف الياء من قوله: ألم يأتيك»[2]. وليس ذلك فحسب، بل إنَّ الفرَّاء خرَّج الفعل (تخشى) من قوله تعالى: ﴿فَٱضْرِبْ لَهُمْ طَرِيقًا فِي ٱلْبَحْرِ يَبَسًا لَّا تَخَافُ دَرَكًا وَلَا تَخْشَىٰ﴾[3]. في أحد الوجوه

---

(1) الخصائص 1/ 334، ويُنْظر: سر صناعة الإعراب 1/ 80 ـ 81، 2/ 176، وفي أدلة النحو، ص 104 ـ 105.

(2) خزانة الأدب 8/ 362.

(3) سورة طه، الآية 77.

على إثبات الياء في موضع الجزم، وأشار إلى أنَّ قراءة حمزة بنية الجزم في (ولا تخشى) مع إثبات الياء صوابٌ، لو كان ينوي ذلك[1]. وهنا تحضرني إشارة الدكتور محمد حماسة إلى أنَّ السيرافي قد وَضَع قاعدةً مهمةً، مكرِّراً إيَّاها أكثر من مرةٍ في شَرْحه لسيبويه، قائلاً[2]: «ما كان في القرآن مثله لا يُقَال له ضرورة»[3]، وأشار بعد ذلك إلى أن ما «جاء مثله في القرآن، وقرأت به القرَّاء لم يدخل مثله في ضرورة الشعر»[4]؛ وذلك لأنَّه «ليس في القرآن ضرورة»[5]، وهو الأمر الذي دعا الدكتور محمد حماسة إلى قوله: «ولست أعلم أحداً من النحاة عارض هذا المبدأ المهم»[6]؛ ولذلك قال أيضاً فيما بعد صدد معالجته للضرورة: «كل ما كان له نظيرٌ في القرآن الكريم وقراءاته المختلفة، لن نعده ضرورةً بناء على ما قرّره النحاة وسبقت الإشارة إليه»[7].

ولمَّا كان ذلك كذلك، وأنَّه قد وردت أبياتٌ أخرى تنحو هذا المنحى[8]، فإنَّه آن لنا أنْ نقول إنَّ ما ورد في بيت قيس بن زهير لغةٌ لبعض العرب، على نحو ما قال الزجاجي في الجمل وابن جني في المنصف[9] ـ لا على نحو ما قاله

(1) يُنْظر: معاني القرآن 1/ 161، 2/ 187، ويُنْظر: نتائج التحصيل في شرح كتاب التسهيل، المجلد الأول 1/ 336.

(2) يُنْظر: لغة الشعر، ص 136.

(3) شرح كتاب سيبويه 2/ 132، ويُنْظر: لغة الشعر، ص 136.

(4) السابق 2/ 157، ويُنْظر: لغة الشعر، ص 136.

(5) السابق 2/ 119، ويُنْظر: لغة الشعر، ص 136، واللهجات العربية في التراث 2/ 689 حيث يرى الدكتور أحمد علم الدين الجندي أيضاً أنَّه لا ضرورة في القرآن ولا في النثر.

(6) لغة الشعر، ص 136.

(7) السابق، ص 150.

(8) يمكن مراجعة هذه الأبيات في المصادر المذكورة بأول هذا العرض.

(9) يُنْظر: الجمل في النحو الزجاجي ص 372، والمنصف ص 374، حيث قال: «ألا ترى أنَّ الشاعر إذا اضطر أخرجها على الأصل؟ قال الشاعر: =

البطليوسي ـ وأنَّ الشاعر سار في رَكْبِ المُطَوِّلين من العرب، ولا سيما أنَّ إعطاء الصوت حقَّه والوفاء به كان في مناطق القبائل التي يغلب عليها سحنة الحضر كما في قبائل أهل الحجاز، وليس في مناطق البدو الذين يميلون إلى السهولة والسرعة في النطق؛ ومن ثَمَّ الحذف، نحو تميم وهذيل[1]، وفي هذا تفسيرٌ لتعليق الخليل على بيت زهير حيث قوله: «قال: يأتيكَ، فترك الياء استخفافاً»[2]، أضف إلى ذلك أنَّ الشاعر عَبْسِيٌّ، وعبس أحد بطون قيس، وقيسٌ كانت تسكن الحجاز[3].

والقول بأنَّ هذا لغةٌ هو ما قال به أيضاً الأستاذ عبد السلام هارون، حيث قال: «وهي لغةٌ لبعض العرب، يجرون المعتل مُجرى السالم في جميع أحواله، فاستعملها هنا للضرورة»[4]، وإنْ كنت ما زلت أرى أنَّه لا ضرورة فيه على نحو ما سبق، ينضاف إليه «أنَّ ما جاء في الشعر مما عدّه النحاة ضرورة، ليس إلا خصائص لهجية تسربت إلى اللغة الأدبية المشتركة، التي تُغَذِّيها جميع اللهجات، فأصبحت بذلك جزءاً منها. وقد قَصُرت قواعد النحاة عن شمولها، فنسبوها إلى أصحابها حيناً، واكتفوا بالقول بأنَّها (لغة قوم) حيناً آخر، هروباً من عدم اتساقها مع القاعدة، التي يريدون لها الاطراد، وبعض هذه الاستعمالات قد يكون من لهجة الشاعر الخاصة، ولم

= أَلَمْ يَأْتِيكَ والأنباءُ تَنْمي *** بِمَا لاقَت لبُونُ بني زيَادِ؟

فهذا من لغته أنْ يقول: «يأتيُك، كما تقول: هو يضربُك، فسكون الياء في يأتيك علامةٌ للجزم، كما أنَّ سكون الباء في ألم نضربْك علامةٌ للجزم» ويُنْظر أيضاً الجمل للزجّاجي ص 372.

(1) يُنْظر: اللهجات العربية في التراث 2/ 681، 683، 684، 706، 708.

(2) الجمل في النحو، ص 204، ويُنْظر: معجم الشعراء للمرزباني ص 178.

(3) يُنْظر: الصحاح للجوهري، باب السين، فصْل العين، مادة عبس، 3/ 945.

(4) هامش 2 من الكتاب 3/ 316، ويُنْظر: هامش 2 من الأصول في النحو 3/ 443، حيث يرى الدكتور عبد الحسين الفتلي أنَّ ما ورد في بيت قيس لغةٌ لبعض العرب.

يستطع التخلص منه. وتحقيق هذه المسألة يحتاج إلى دراسة مستويات الشعر نفسه»[1].

وإلى أنْ تُحقِّق مثل هذه الأمور في ضوء دراسة مستويات الشعر نفسه فإنِّي أرى هنا أيضاً ـ بناءً على أنَّ ذلك لغةٌ ـ أنَّ القول بإثبات الياء إشباعاً لكسرة التاء له صلةٌ بالمعنى النَّصِّيِّ، وهو الدلالة على أنَّ نبأ إبل بني زياد ـ وعلى وجه التحديد إبل الربيع بن زياد العبسي ـ قد شاع وانتشر، وهو ما يتناسب مع تطويل الصوت وإعطائه حقه. ولا غرابة في ذلك، فالعرب إذا أخبرت عن الشيء غير مُعْتَمِدَتِهِ ولا مُعْتَزِمَةٍ عليه، أسرعت فيه، ولم تتأن على اللفظ المعبِّر به عنه، ولَمَّا كان قيس متعمداً الحديث هنا على هذا الأمر، فقد أراد أنْ يُلْفت نظر المتلقي وخاصةً الربيع بن زياد إلى أنَّ هذا موضع موعظةٍ، وتنبيهٍ، وإيقاظٍ، وتحذيرٍ لمن تُسوِّل له نفسه فِعْلَ هذا الأمر مرةً أخرى، أضف إلى ذلك أنَّ فيه استعظاماً للأمر، وتعجُّباً منه، ودلالةً على أنَّه قد ملك عليه لَفْظَه وخاطره، وهو ما يمكن معه القول: إنَّه أراد من وراء ذلك انْ يفيد السامعُ منه ذهاب الصورة بالناطق[2]، أي إعلام السامع بالحسِّ الدلاليّ والجماليّ من وراء إثبات الياء[3]، وهنا يحضرني قَولُ الدكتور أحمد علَم الدين الجندي: «لم يُعد مقبولاً الآن أن نُخَطِّئ التراكيب القبلية اللغوية التي جرت على ألسنة القبائل؛ لمجرد مخالفتها للغة المشهورة، فكلُّ ما يشيع من وجوه التراكيب يكفي في قبوله أنْ نجد شاهداً أو نجد له تخريجاً، وإنْ كان

(1) لغة الشعر، ص 327، ويُنْظر: الأغاني 16/ 19 ـ 34، والشعر والشعراء لابـن قتيبـة ص 201، وشرح أبيـات سـيبويه للسيرافي ص 323 ـ 324، وخزانـة الأدب 8/ 364 ـ 372، وكتـاب الحماسة البصرية 1/ 163 ـ 164، 197.

(2) يُنْظر: المحتسب 2/ 253 ـ 256، صدد عَرْضه للقراءات في كلمة «يَا حَسْرَةً» مـن قولـه تعـالى: ﴿ يَٰحَسْرَةً عَلَى ٱلْعِبَادِ مَا يَأْتِيهِم مِّن رَّسُولٍ إِلَّا كَانُوا۟ بِهِۦ يَسْتَهْزِءُونَ ﴾ يس 30.

(3) يُنْظر: الإعراب ظاهرة جمالية ص 163 ـ 165.

مرجوحاً، ومن الخطأ أنْ يُخَطِّئ النحاة أصحاب اللغة، ولو كان كلام أهل هذه اللغة خارجاً عن القياس»[1].

المبحث الثاني ـ غير الصحيح نحويّاً في إعراب الاسم:

أ ـ في سياق الجملة الاسمية:

وردت الإشارة لغير الصحيح نحوياً فيما يتصل بإعراب الاسم في سياق الجملة الاسمية في شرح أبيات الجمل في موضعين اثنين[2]، وذلك نحو تعليقه على قول النابغة الذبياني[3]:

وَقَفْتُ فِيها أُصَيْلانا أُسَائِلُها ... عَيَّت جَواباً ومَا بالرَّبْعِ مِنْ أَحَدِ

إلاَّ أَوَارِيَّ لأيـاً مَا أُبَيِّنُها ... والنُّؤْيُ كالحَوْضِ بالمظْلُومَةِ الجَلَدِ

فقال: «وقوله: (إلاّ أواريَّ) فيها وجهان: النصب على الاستثناء. والرفع على البدل من موضع (من أحد)؛ لأن (من) زائدةٌ، و(أحد) مرفوعٌ في المعنى،

(1) في التركيب اللغويّ ص 124.

(2) يُنْظر: شرح أبيات الجمل، ص 231، 235 ـ 236.

(3) دار البيتان في المصادر حول الاستشهاد بنصب الأواري على الاستثناء المنقطع، على لغة أهل الحجاز، وبرفعها على البدل، على لغة تميم، وغير ذلك ممّا يمكن الرجوع إليه في هامش 2 من المقتضب 4/ 414 ـ 415، والتصريح 5/ 362، والأواري: جمع الآري، وهو محبس الدابة، والنؤي: حُفَيرة حول البيت من تراب لمنع الماء، والمظلومة: الأرض التي حُفِر فيها، وليست بموضع حفر، والجلد: الأرض الصلبة الغليظة، والشاعر هنا في وصْفِه للسيل «شبّه داخل الحاجز بل الحوض بالمظلومة، يعني أرضاً مرُّوا بها في برِّية فتحوَّضوا حَوْضاً فسقوا فيه إبلهم، وليست بموضع تحويض أو حفر». لسان العرب، مادة (ظلم)، ويُنْظر في كل ما تقدم: الكتاب 2/ 319، 320، ومعاني القران للفرَّاء 1/ 288، 480، والمقتضب 4/ 414، ومعاني الحروف للرماني ص 97 ـ 98، والإيضاح العضدي، ص 211، والبارع في اللغة ص 627، والإنصاف 1/ 170، 171، 269، وشرح المفصل 1/ 423، وشرح الكافية 2/ 186، وارتشاف الضرب 3/ 1500، والتصريح 5/ 362 ـ 364، وهمع الهوامع 2/ 255 ـ 256، وخزانة الأدب 4/ 6، 121، 11/ 36، وديوان النابغة 2 ـ 3.

وإن كان مخفوضاً في اللفظ، وليست ببدل من موضع الجارِّ وحده، ولا من موضع المجرور وحده، ولكنها بدلٌ من موضعهما معاً. ويُروى عن الكسائي أنَّه أجاز خَفْضَ (الأواري) على البدل من لفظ (أحد)، وهذا عند البصريين خطأٌ؛ لأنَّه يصير التقدير: وما بالربع من أواريّ، فتكون (من) زائدةً في الواجب، و(من) لا تُزاد إلا في النفي عند البصريين غير الأخفش، ولو أنَّها (من) التي تدخل على الموجب والمنفي، لجاز ذلك، كقولك: ما أخذت من أحدٍ إلا زيدٍ درهماً»[1].

وفي هذا النص يشير البطليوسي إلى أن كلمة (أواري) يجوز فيها وجهان، أولهما النصب على الاستثناء المنقطع على لغة أهل الحجاز، على اعتبارها من غير جنس الأحدين، فيكون الكلامُ مُستأنفاً، والتقدير: ولكن الأواري، والخبر على هذا محذوفٌ. والوجه الآخر هو الرفع على البدل من موضع كلمة (أحد) على اعتبارها من جنس الأحدين، اتساعاً ومجازاً في المستثنى منه، وجَعْله مشتملاً على المستثنى، والإتباع من كلام تميم في الاستثناء المنقطع، وقد صرّح ابن يعيش بأنَّ الوجه النصب، وعليه أكثر الناس[2]. وقد علَّل البطليوسي كَون (أواري) مرفوعة على البدل من موضع (من أحد) بأنَّ (مِن) زائدةٌ، و(أحد) مرفوعٌ في المعنى، وإِنْ كان مخفوضاً في اللفظ؛ لأنَّه مبتدأٌ مؤخَّرٌ، وقوله (بالربع) خبرٌ مقدّمٌ، ثم أشار إلى أنَّها ليست بدلاً من موضع الجارِّ وحده، ولا من موضع المجرور وحْدَه، ولكنها بدلٌ من موضعهما معاً، منوِّهاً إلى أنَّه رُوي عن الكسائي أنَّه يجيز خفض (الأواري) على البدل من لفظ (أحد)، وهذا غير جائزٍ نحويّاً عند البصريين؛ لأنَّ ذلك يجعل التقدير: وما بالربع من أواري، والمراد: ما بالربع أحدٌ

(1) شرح أبيات الجمل، ص 235 ـ 236، ويُنْظر: الجمل في النحو للزجاجي ص 235 ـ 236.

(2) يُنْظر: الكتاب 2/ 319 ـ 320، ومعاني القرآن للكسائي، ص 160، 210، ومعاني القرآن للفرَّاء 1/ 288 ـ 480، والمقتضب 4/ 414، والإنصاف 1/ 170، 269، وشرح المفصل 1/ 423، وارتشاف الضرب 3/ 1500، وخزانة الأدب 11/ 136.

إلا أواريّ، على اعتبارها من جنس الأحدين اتساعاً. وهنا يحضرني قول الأستاذ محمد محيي الدين عبد الحميد: «وليس عجيباً أنْ تجعل المستثنى من هذا النوع داخلاً في جنس المستثنى منه، فقد جرت عادة العرب في كلامهم أن يجعلوا الشيء من جنسٍ غير جنسه توسُّعاً، انظر إلى قول أبي ذؤيب الهذليّ:

فَإِنْ تُمسِ في قبر برهوة ثاوياً ... أنيسُكَ أصداءُ القُبورِ تَصِيحُ

فقد جعل أصداء القبور أنيساً، وليست في الأصل من جنس الأنيس..»[1].

وقد أردف البطليوسي تعليله بعدم جواز خفض (أواري) على البدل من لفظ (أحد) أيضاً بأنَّ (مِنْ) ستصير زائدةً في الواجب، ومِنْ لا تُزَاد إلا في النفي، وهو رأي البصريين[2]، بخلاف ما يراه الكوفيون، حيث يرون أنَّها تُزاد في النفي والإيجاب، والنكرة والمعرفة[3]. وبناءً على ما سبق، فإِنَّه من الصحيح نحويّاً أنْ تكون (أواريُّ) بالرفع على البدل في موضع قوله (من أحد) الواقع فاعلاً للظرف (بالربع)[4]، وهو ما قال به الأعلم الشنتمري أيضاً[5]، وأنَّه من غير

(1) هامش 159 من الإنصاف 1/ 270.

(2) يُنْظر: الكتاب 2/ 316، والمقتضب 1/ 137، 163، 420، وشرح أبيات سيبويه للسيرافي ص54، وشرح المفصل 3/ 486، والجني الداني ص 316، ورصف المباني ص 324 ـ 325، ومغني اللبيب 1/ 322 ـ 323، والعلامة الإعرابية، ص 347 ـ 348.

(3) يُنْظر: همع الهوامع، 2/ 463 ـ 464.

(4) تجدر الإشارة إلى أن الجار والمجرور (بالربع) معتمدٌ على نفي، حيث إنَّ الظرف والمجرور بالحرف إذا وقع بعده اسمٌ مرفوعٌ، وكان معتمداً على نفي كما في قولنا: ما في الكلية أحدٌ، أو استفهام أو موصوف أو موصول أو صاحب خبر أو صاحب حال كان الاسم المرفوع بعد الظرف أو المجرور بالحرف فاعلاً عند أكثر النحاة، وذلك تشبيهاً لشبه الجملة بالفعل في الدلالة على الاستقرار.

يُنْظر في ذلك: الإنصاف 1/ 51 ـ 55، وشرح الكافية 1/ 247 ـ 248، وارتشاف الضرب 3/ 1122، ومغني اللبيب 2/ 443 ـ 444، وإعراب الجمل وأشباه الجمل ص 349 ـ 352، والظرف «خصائصه، وتوظيفه النحوي»، ص 355 ـ 361.

(5) يُنْظر: خزانة الأدب، 4/ 6، 11/ 36.

الصحيح نحوياً أن تكون مرفوعةً على البدل من موضع (من) وحدها، أو من موضع (أحد) وحدها، والمعنى يؤيد ذلك؛ ومن ثم فإنَّ في إشارة البطليوسي هذه ما يسهم في إثراء المعنى النَّصِّيّ، وتحليله على الصورة التي أرادها النابغة.

ب ـ في سياق الجملة الفعلية:

لقد تبين أن الإشارة لغير الصحيح نحوياً فيما يتصل بإعراب الأسماء في سياق الجملة الفعلية قد وردت في ثلاثة مواضع من شرح البطليوسي[1]، وذلك نحو تعليقه على قول المرّار بن سعيد الفقعسيّ، في وصف منزلٍ[2]: (من الوافر)

---

(1) يُنْظر: شرح أبيات الجمل، ص 97 ـ 98 في تعليقه على قول الفرزدق: (من الطويل)

ولكــنَّ نِــصْفاً لَــوْ سَــبَبْتُ وَسَــبَّنِي ... بَنُــو عَبْــدِ شَــمْس مِــنْ مَنَــافٍ وهَاشِــم

وكذلك ص 246 ـ 247، في تعليقه على قول الأعشى: (من الطويل)

أَلاَ قُــلْ لِتَيَّــا قَبْــلَ مِرَّتِهــا اسْــلَمِي ** تَحِيَّـــةَ مُـــشْتَاقٍ إِلَيْهَـــا مُتَـــيَّمِ

(2) ورد البيتان في المصادر مُسْتشهداً بالثاني منهما على إعمال الفعل الأول «نرى» وإلغاء الثاني في باب التنازع، وعلى ذلك فالخدال مفعولٌ به للفعل «نرى»، وضمير الخدال «نون النسوة» معمولٌ للفعل الثاني، ولو أنه أعمل الفعل الثاني لقال: نرى بها يقتادنا الخردُ الخدالُ، أو ونرى عصوراً بها يقتادنا الخُرْدُ الخِدَالُ، برفع «الخرد» على أنَّه فاعل «يقتاد» مع حَذْف نون النسوة، حيث إنَّ «نرى» يتطلب معمولاً فضلة، وعصوراً منصوبٌ على الظرفية، والهاء في «بها» عائدةٌ على المنزل، أنثه حملاً على المعنى، أي أنَّه في معنى الدار. والمعنى: ونرى الخرد الخدال يقتَدْننا، والبيت قائم الوزن مع إعمال كلِّ واحدٍ من الفعلين، والهوى: العشق، والهوى: المفسد للكبد، والجل العميد: الذي أفسد الحب كبده، ونغنى: نقيم، معنى يقْتَدْنَنَا: يُقدننا كما تُقاد الدابة، وجاء بالفعل على وزن افتعل للمبالغة في القَوْد، أي يملن بنا إلى الصبا، والخرد: جمع خريدة، وهي المرأة الحيية الخَجِلة، والخدال: جمع خَدْلَةٍ، وهي كثيرة لحم الساق، أي أنَّها غليظة مستديرة. يُنْظر في كل ما تقدم: الكتاب 1/ 76، والمقتضب 4/ 76 ـ 77 وهامش 1 من 4/ 77 أيضاً، وشرح كتاب سيبويه للسيرافي 3/ 90، 94، وشرح أبيات سيبويه للسيرافي ص 342 ـ 344، والإنصاف 1/ 85 ـ 86، وهامشه بهاتين الصفحتين، وشرح التسهيل 2/ 101، وشرح أبيات الجمل للبطليوسي، ص 106.

فَـرَدَّ عــلى الفُــؤَادِ هَــوَى عَميــداً   وَسُــوئلَ لَــوْ يُبِــينُ لَنَــا الــسُّؤالاَ
وَقَــد تَغْنَــى بهَــا وَنَــرَى عُــصُوراً   بهَــا يَقْتَــدْنَنَا الخُـــرُدَ الخِـــدَالاَ

ففي تعليقه على البيت الأول قال: «والفعلان في هذا البيت: «نرى»، و«يقْتدْنَنَا»، فأعمل الأول منهما، وهو «نرى»؛ ولذلك أضمر في الثاني، ولو أعمل الثاني لَحَذف الضمير، ورد الفعل إلى أصله، وقال: يقتادُنا الخُرُدُ الخِدَالُ، والبيت قائم الوزن مع إعمال كلٍّ واحد من الفعلين؛ ولذلك وصله بالبيت الذي قبله؛ ليعلم أنَّ القوافي منصوبة، وأنَّه إنَّما أعمل الأول. وكان ابن درستويه يقول: مَنْ نصب «السؤالا» بـ«يبين»، فقد أخطأ؛ لأنَّ السؤال لا يُبِنُه المجيب، إنَّما يُبِنُه السائل، قال وإنَّما هو منصوبٌ بـ«سوئل» مصدرٌ له، ومفعول «يبين» محذوف، كأنَّه قال: وسوئل السؤالَ لو يُبِنُ لنا الجواب. ويُروى: «سُؤالاَ» بإسقاط الألف واللام، وهو أشبه بما قال ابن درستويه: ليس بممتنع أنْ يكون منصوباً بيبين على وجهين، أحدهما: أنْ يريد جواب السؤال، ويحذف المضاف، والثاني: أن يقيم السؤال مقام المسؤول عنه، كما تقول: درهمٌ ضَرْبُ الأمير، وثوبٌ نَسْجُ اليمن»[1].

وما يهمُّنا في هذا النص إشارة البطليوسي إلى أنَّ ابن درستويه يرى أنَّ نَصْب (السؤال) بالفعل (يبين) غيرُ جائزٍ نحويّاً، وعِلَّة ذلك في رأي ابن درستويه أنَّ السؤال لا يُبِينه السائل، والناصب لكلمة (السؤال) مصدرٌ له، تقديره: سُوئل، ومفعول (يبين) محذوف، والمعنى: وسوئل السؤال لو يبينُ لنا الجوابَ. هذا، وقد أشار إلى أنَّ (السؤالا) يروى (سؤالاً) بإسقاط الألف واللام، وهو أشبه بما قاله ابن درستويه، والجدير بالذكر أن هذا هو ما رواه سيبويه[2]، ثم أشار البطليوسي بعد ذلك إلى أنَّ غير ابن درستويه قال بأنَّ (السؤالا) غير ممتنع أنْ يكون منصوباً بالفعل (يبين) ــ وهو ما أرجّحه ــ على أحد وجهين، أحدهما أنَّه أراد جواب السؤال، وحَذَف

(1) شرح أبيات الجمل، ص 106.

(2) يُنْظر: الكتاب، 1/ 78.

المضاف (جواب) وأحلّ المضاف إليه محلّه (السؤالا)، والآخر أنّه أقام السؤال مقام المسؤول عنه، كما تقول: درهمٌ ضَربُ الأمير، وثوبٌ نَسْجُ اليمن، والمعنى على هذا الترجيح أنَّ الشاعر يصف منزلاً بأنّه ردَّ على الفؤاد هوىً مُضْنِياً، وسوئل لو يبين لنا جواب السؤال.

جـ- في سياق الأساليب النَّحوية:

عرض البطليوسي لغير الصحيح نحويّاً فيما يتصل بإعراب الأسماء في سياق الأساليب النَّحوية في موضعين اثنين من شرحه، أولهما كان مختصّاً بإعراب كلمة (عبداً) في سياق أسلوب النداء، وذلك في تعليقه على قول جرير[1]: (من الوافر).

أَعَبْداً حَلَّ في شُعْبَى غَرِيباً ... أَلُؤْماً لاَ أَبَا لَكَ وَاغْتِرَابَا؟

فقال: «وقد أجاز سيبويه في قوله: (أعبداً) أنْ يكون منادى، وأنْ يكون منصوباً على الحال، كأنَّه قال: أتفخر عبداً، أي في حال عبوديته، ولا يليق الفخر بالعبد! و(شعبى) اسمُ موضعٍ، و(غريباً) ينتصب على النعت لعبد أو الحال من الضمير في (حلَّ)»[2].

وفي هذا النص يشير البطليوسي متعجِّباً إلى أنَّه من غير الصحيح نحويّاً أنْ تكون كلمة (عبداً) منصوبةً على الحال كما قال سيبويه، معلِّلاً ذلك بأنَّه لا يليق الفخر بالعبد، وكان سيبويه قد علَّق على قول جرير، فقال: «أتلؤم لؤْماً وأتغترب

---

(1) هذا البيت دار في كتب التراث مُسْتَشْهَداً به على حذف عامل المصدر الواقع بدلاً من فعله وجوباً بعد الاستفهام التوبيخي للمخاطب؛ لأنَّه لا يجوز الجمع بين البدل والمبدل منه، كأنَّه قال: أتلؤم لؤماً؟ وتغترب اغتراباً؟ يُنْظر على سبيل المثال: الكتاب 1/ 339، 344، ومعاني القرآن للفرَّاء 2/ 297، وشرح أبيات سيبويه للنحاس ص 174، وشرح أبيات سيبويه للسيرافي ص 201، وشرح التسهيل 38353، وشرح الكافية 1/ 255، وارتشاف الضرب 3/ 1371، والتصريح 2/ 475 ـ 476، وشرح الأشموني 2/ 203 ـ 204، وخزانة الأدب 2/ 183 ـ 187.

(2) شرح أبيات الجمل، ص 145، ويُنْظر: الجمل في النحو للزجاجي ص 156.

اغترابًا، وحَذَفَ الفعلين في هذا الباب؛ لأنَّهم جعلوه بدلاً من اللفظ بالفعل، وهو كثيرٌ في كلام العرب. وأمَّا عبداً، فيكون على ضربين: إنْ شئت على النداء، وإنْ شئت على قوله: أتفتخر عبداً، ثم حذف الفعل»[1]. وقال في موضع آخر: «وأمَّا قول الشاعر: أَعَبْداً حَلَّ في شُعْبَى غَرِيباً، فيكون على وجهين: على النداء، وعلى أنَّه رآه في حال افتخارٍ واجتراءٍ، فقال: أعبداً، أي أتفخر عبداً، كما قال: أتميمياً مرّة»[2].

والواضح من كلام سيبويه أن كلمة (عبداً) يجوز فيها أنْ تكون منادى منصوباً، وذلك على اعتبار الهمزة للنداء؛ لأنَّه شبيهٌ بالمضاف، حيث إنَّه وصِفَ بجملة (حلَّ)، ويجوز أنْ تكون منادى نكرة مقصودة؛ لأنَّ الشاعر يَعْني إنساناً معيّناً، وهو العباس بن يزيد الكندي، وكان مقيماً بشُعْبَى، فعارض جريراً عندما هجا الرّاعي النُّمَيري بقوله من قصيدةٍ له:

إِذَا غَضِبَتْ عَلَيْكَ بَنُو تَمِيمٍ ... حَسِبْتَ النَّاسَ كُلَّهُم غِضَابا

ومن ثَمَّ هجا جرير العبَّاس قائلاً:

إِذَا جَهِلَ الشَّقِيُّ وَلَمْ يُقَدِّرْ ... لِبَعْضِ الأُمُورِ أَوْشَكَ أَنْ يُصَابَا

سَتَطْلُعُ مِن ذُرَا شُعْبَى قَوافٍ ... عَلى الكِنْدِيِّ تَلْتَهِبُ التِهَابَا

أَعَبْداً حَلَّ في شُعْبَى غَرِيباً ... أَلُؤْماً لاَ أَبَا لَكَ وَاغْتِرَابَا[3]

وكونه نكرة مقصودة يحتِّم أنْ تُبْنى على الضم، لكنَّ الشاعر نوّنه منصوباً، كأنَّه نكرةٌ غير مقصودةٍ، كي يتوافق النظام النحويّ مع النَّسج الشعريّ.

(1) الكتاب 1/ 339.

(2) الكتاب 1/ 344 ـ 345، ويُنْظر: البارع في اللغة ص 413.

(3) يُنْظر: خزانة الأدب 2/ 310 ـ 311.

هذا، وقد ذكر سيبويه أنَّه يمكن أنْ تكون الهمزة للاستفهام[1]، والفعل محذوفٌ، تقديره: أتفخر، والفاعل مستترٌ وجوباً، تقديره: أنت، وعبداً حال من الضمير المستتر، أي أتفخر عبداً، وعلى هذا تكون جملة (حلّ) أيضاً حالاً من ضمير تفخر، وبناءً على ما سبق أرى القول بأنَّ كلمة (عبداً) حالٌ قولاً صحيحاً، وذلك لإمكانية القول بأنَّ الشاعر يخاطب العبّاس بن يزيد الكنديّ مُسْتفهماً موبِّخاً إيَّاه على فَخْره واجترائه في حال عبوديته، حيث نزوله في موضع اسمه (شُعْبَى) جامعاً بين اللؤم والاغتراب، وهذا ما رآه السيرافي أيضاً[2].

هذا عن الموضع الأول، أمَّا عن الموضع الآخر، فقد كان في سياق أسلوب الشرط، وذلك في تعليقه على قول طرفة بن العبد: (من الخفيف)

كَـريمٌ يُـرَوِّي نَفْـسَهُ في حَيَاتِـهِ ... سَتَعْلَمُ إِنْ مُتْنَا صَدَى أَيُّنا الصَّدِي

والذي ورد في تعليقه على قول أبي زُبَيْد الطائي «حرملة بن المنذر»: (من الخفيف)

غَـيْرَ أنَّ الجُـلاحَ هَـدَّ جَنَـاحِي ... يَـوْمَ فَارَقْتُـه بِـأَعْلَى الصَّعيدِ

عـن يمـينِ الطَّريـقِ عِنْـدَ صَـدىً ... حَـرَّان يَـدْعُو باللَّيْـلِ غَـيْرَ مَعُـودِ

صَـادياً يـسْتَغِيثُ غَـيْرَ مُغَـاثٍ ... وَلَقَـدْ كَـان عُـصْرَةَ المَنْجُـودِ[3]

والمسبوقة بقوله:

---

(1) يُنْظر: 1/ 344 ـ 345.

(2) يُنْظر: شرح كتاب سيبويه 5/ 112، 117.

(3) الجُلاح: اسم رجل، قال ابن منظور: «الجَلَحُ: ذِهابُ الشعر من مقدِّم الرأس... وجُلاَّحٌ والجُلاَح وجُلَيْحة: أسماء، قال الليث: وجُلاحُ اسم أَبي أُحَيْحَة بن الجُلاح الخزرجي» لسان العرب، مادة جلح.

يَـا بْـنَ أُمِّـي وَيَـا شُـقَيِّقَ نَفْـسِي أنـتَ خَلَّفْتَنِـي لِـدَهْرٍ شَـدِيدِ[1]

فقال البطليوسي: «ومعنى هدَّ: هدم وأذهب، والصعيد: وجه الأرض، والصعيد أيضاً القبرُ. والصَّدى: طائرٌ، كانت العرب تزْعُمُ أنَّه يتخلَّق من الميت المقتول، ويقول: اسقوني، اسقوني حتى يُقْتَلَ قاتله؛ ولذلك قال: صادياً، أي عطشان، هذا هو المشهور من أمر الصَّدَى وصياحه، واستعمله طرفة بن العبد على معنى آخر، فقال:

كَـرِيمٌ يُـرَوِّي نَفْـسَهُ في حَيَاتِـهِ سَتَعْلَمُ إن مُتْنَا صَـدَى أَيِّنَـا الـصَّدِي

يقول لعاذله على الاستهتار بشرب الخمر: أنا أُرَوِّي صدايَ في حياتي فلا يحتاج إلى أن يصيح بعد موتي: اسقوني، اسقوني، وأنت لا تُرَوِّي صداك، فستعلم إنْ مُتْنا غداً: صدى مَن يصيح، أَصَدايَ، أم صداك؟ و«صدى»: مرفوعٌ بالابتداء، و«أيّنا»: مخفوضٌ بإضافة الصدى إليه، و«الصدي»: خبرُ المبتدأ، كما تقول: ابْنُ أيِّ القوم أنت؟. وقد أولع الناس بتنوين «صدى»، ورفع «أيّنا» وهو خطأٌ لا وجه له، والعُصرة: المَلْجَأ، والمنجود: المكروب»[2].

ومن خلال هذا النص يُلاحظ أنَّ البطليوسي قد أشار إلى أنَّ كلمة (صدى) ـ الواقعة في سياق جملة الشرط (إنْ متنا) المحذوفة الجواب لتقدُّم ما

---

(1) دار هذا البيت مُسْتَشْهَداً به على جواز إثبات الياء في (أمي، ونفسي)؛ لأنَّهما غير منادين، إجراءً لهما مُجرى الاسم المضاف إليه في قولنا: يا بن زيدٍ، في إثبات التنوين. والإثبات أحد الأوجه الأربعة التي وردت عن العرب في قولهم: يا بن أمي ويا بن عمّي على وجه الخصوص، وشُقَيِّق تصغير شقيق، وهو ما انشق بنصفين، والمعنى: يا بن أمي، ويا أخا نفسي، كنت لي ظهراً في هذه الدنيا، وحال الموت بيني وبينك، فتركتني لدهرٍ شديد، أكابد شدائده وحدي. يُنْظر: الكتاب 2/ 213، والمقتضب 4/ 250، والجمل في النحو للزجاجي ص 161 ـ 162، وشرح المفصّل 1/ 285، وشرح التسهيل 3/ 263، ولسان العرب، مادة «شقق»، والتصريح 4/ 66 ـ 67، وشرح الأشموني 3/ 286.

(2) شرح أبيات الجمل، ص 152 ـ 153.

يدلُّ عليه[1] ـ حيث إنَّ حَذْف جواب الشرط أبلغ من ذِكْره[2] ـ مبتدأٌ، و(أيِّنا) مضافٌ إليه مجرورٌ، و(الصَّدى) خبر المبتدأ، وهذا نحو قولنا: ابنُ أيِّ القوم أنت؟، فابنُ مبتدأٌ، و(أيّ) مضافٌ إليه، و(أيّ) مضاف، و(القوم) مضاف إليه، و(أنت) خبرٌ.

هذا، وقد أشار أيضاً إلى أنَّه من غير الجائز نحوياً رفع كلمة (أيِّنا)؛ لأنَّ الناس قد أولعوا بتنوين (صدى) ورفع (أيِّنا)، وهو خطأٌ لا وجه له، فقد ورد على سبيل المثال في لسان العرب قوله: «وكانت العرب تقول إذا قُتِل قتيلٌ، فلم يُدْرَكْ به الثأر خرج من رأسه طائرٌ كالبومة، وهي الهامة، والذَّكر الصَّدى، فيصيح على قبره: اسقوني اسقوني، فإنْ قُتِل قاتله كفَّ عن صياحه، ومنه قول الشاعر: أَضْرِبْكَ حتّى تقول الهامة: اسقوني... وأنشد: ستعلم إنْ مُتنا صَدىً، أيُّنا الصَّدى»[3].

ومن خلال هذا النص نلاحظ أنَّ ابن منظور قد روى البيت بتنوين (صدى)، ورفع (أيِّنا)، لكن المتفحص بيت زُبَيْد يؤيد رواية رفع (صدى)، حيث إنَّ المعنى بالنصب هو: ستعلم إنْ مُتنا عطشاً، لكن معنى البيت يشير إلى أنَّ الشاعر «يقول لعاذله على الاستهتار بشرب الخمر: أنا أُرَوِّي صَدَاي في حياتي، فلا يحتاج إلى أنْ يَصيح بعد موتي: اسقوني، اسقوني، وأنت لا تُرَوِّي صداكَ، فستعلم إنْ مُتْنَا غداً: صدى مَن يصيح، أصداي أم صداك؟»[4]، وفي هذا

(1) من الجدير بالذكر الإشارة هنا إلى أنَّ المتقدم الدال على جواب الشرط المحذوف هو جملة (ستعلم)، وحذْفُ جواب الشرط لتقدم ما يدل عليه أو اكتنافه ما يدل على الجواب قاله غير نحويٍّ. يُنْظر: الكتاب 1/ 453، والمقتضب 2/ 68، 80 ـ 81، ومعاني القرآن للفرَّاء 1/ 331 ـ 332، والخصائص 1/ 284، ومغني اللبيب 2/ 647، وظاهرة الحذف في الدرس اللغوي، ص 286، والشرط عند النحاة، ص 232.

(2) يُنْظر: الممتع في التصريف 2/ 537.

(3) لسان العرب، مادة صدى، ويُنْظر المعنى نفسه في كتاب النقائض «نقائض جرير والفرزدق» لأبي عُبيدة مُعمُر بن المثنى 2/ 838.

(4) شرح أبيات الجمل، ص 153.

المعنى ما يؤيد رَفْع (صدى) على الابتداء وإضافة (أيِّنا) إليه، ورَفْع (الصدى) على أنه خبرٌ للمبتدأ.

د ـ فيما يتصل بإعراب المضاف إلى (بين):

أجاز النحاة إضافة الظرف (بين) دون (بينما) إلى المصدر، مستشهدين بقول أبي ذؤيب الهذلي الآتي[1] والذي عرض البطليوسي في تعليقه عليه لغير الصحيح نحوياً فيما يتصل بإعراب المضاف إلى (بين)، حيث يقول أبو ذؤيب[2]: (من الكامل)

بَيْنَا تَعَنُّقُه الكُمَاةَ وَرَوْغِهِ ... يَوْماً أُتِيحَ لَهُ جَرِيءٌ سَلْفَعُ

وقد علّق عليه البطليوسي بقوله: «ووقع في بعض نسخ الجمل: تَعَانِقِهِ، بألف وهو خطأٌ، والصواب (تَعَنُّقِهِ)، وكذا وقع في شعر أبي ذؤيب؛ لأن (تعانق) لا يتعدى إلى مفعول، إنَّما يُقال: تَعَانق الرجلان والمُعانقةُ، والاعْتِنَاق، والتَّعَنُّقُ هي المتعدية، والاعتناق: آخر مراتب الحرب؛ لأنَّ أول الحرب الترامي بالسهام

---

(1) يُنْظر: الخصائص 3/ 124، وشرح المفصّل 4/ 34، وشرح التسهيل 2/ 138، وشرح الكافية 3/ 200، ولسان العرب مادة (بَيَن)، وارتشاف الضرب 3/ 1406، ومغني اللبيب 2/ 371، وهمع الهوامع 2/ 206، وخزانة الأدب 5/ 258، 7/ 71.

(2) هذا البيت لأبي ذؤيب في ديوان الهذليين 1/ 81، وذلك في قصيدته المشهورة، التي رثى بها أولاده الخمسة الذين أصابهم الطاعون. يُنْظر: خزانة الأدب 1/ 422 ـ 423، 7/ 72. وتعنقه الكماة: دُنوه منهم، والروغ: أن يحيد عن ضرباتهم، والجريء: الواسع الصدر، والسلفع: السليط، والمعنى أن هذا المُسْتَشْعر الدرع حزماً وقت معانقته للأبطال، ومراوغته للشجعان، قُدِّر له رجلٌ هكذا، فاقتتلا حتى قتل كلُّ واحدٍ منهما صاحبه، ومراده أنَّ الشجاع لا تعصمه جراءته من الهلاك، وأنَّ كلَّ مخلوقٍ إلى فناء. يُنْظر: جمهرة اللغة لابن دريد، مادة خوص 2/ 228، وخزانة الأدب 7/ 76، وشرح أبيات الجمل، ص 260، والأشباه والنظائر في النحو 1/ 173.

ثم المطاعنة بالرماح، ثم المجالدة بالسيوف، ثـم الاعتنـاق، وهـو أن يتخـاطف الفارسان، فيسقطا إلى الأرض معاً»[1].

فالبطليوسي في نصه هذا يشير إلى أنَّ رواية البيت بقوله: (تعانقـه) بـألفٍ، وكونه مجروراً خطأٌ، والصواب تعنُّقه بالرفع. وقد علَّل ذلك بردٍّ لا يخصُّ روايـة الجرِّ، إنَّما يخصُّ الـلازم والمتعـدي، فأشـار إلى أنَّ الفعـل (تعـانق) لا يتعـدى إلى مفعول، فيقال: تعانق الرجلان، وأضاف أن المتعدي هو (التَّعنُّق) من (اعتنـق). وفي هذا الصدد أشير إلى أنَّ ابن منظـور قـال: «وعانقـه معانقـةً وعِناقـاً: التزمـه فأدنى عُنُقه من عُنُقه، وقيل: المعانقة في المودة والاعتناق في الحرب، قال:

يطعنهم، ومَـا ارْتَمَـوا، حتـى إذا اطّعُنـوا ... ضـارَبَ، حتـى إذا مـا ضـاربُوا اعْتَنَقَـا

وقد يجوز الافتعال في موضع المفاعلة، فإذا خصّصت بالفعـل واحـدٌ دون الآخر لم تقلُ إلا عانقه في الحالين قال الأزهري: وقد يجـوز الاعتنـاق في المـودة، كالتعانق، وكلٌّ في كلٍّ جائز»[2]. ولَمَّا كان ذلك كذلك، فـإنني أشـير أيـضاً إلى مـا أثبته ابن هشام في الردِ على البطليوسي، نقلاً عن ابن عصفور، حيث قال: «ونقل ابن عصفورٍ عن ابن السِّيد أنَّه قال في قول أبي ذؤيب:

بَيْنَـا تَعَنُّقِـهُ الكُـمَاةَ وَرَوْغِـهِ ... يَوْمـاً أُتِـيحَ لَـهُ جَـرِيءٌ سَـلْفَعُ

إنَّ مَن رواه بجر التعانق مُخطئٌ؛ لأنَّ تفاعل لا يتعدى، ثم ردَّ عليه بأنَّـه إنْ كان قبل دخول التاء متعدياً إلى اثنين، فإنه يبقى بعد دخولها متعـدياً إلى واحـد، نحو عاطيْتُه الدراهم وتعاطينا الدراهم، وإن كان متعدياً إلى واحـد، فإنـه يـصير قاصراً، نحو تضارَبَ زيدٌ وعمـرٌو، إلا قلـيلاً، نحـو جـاوزتُ زيـداً وتجاوزتـه،

---

(1) شرح أبيات الجمل، ص 260، ويُنْظر: إصلاح الخلل الواقـع في الجمـل ص 288، والجمـل في النحو للزجاجي ص 302 ـ 303.

(2) لسان العرب، مادة عَنَقَ.

وعانقته وتعانقته، أهـ. وإنما ذكر ابن السِّيد أنَّ تعانق لا يتعدى، ولم يذكر أن تفاعل لا يكون متعدياً، وأيضاً فلم يخص الرد برواية الجر، ولا معنى لذلك»[1]، ثُم قال ابن عصفور: «وهذا الذي ذهب إليه باطلٌ ـ أي البطليوسي ـ ووجهه عندي أنْ لا تقدَّر التاء داخلة على (فاعَلَ)، بل أصلٌ بنفسها، فكذلك (تعانق) يكون من هذا القبيل، إلا أنَّ ذلك يكون ممّا يُحفظ ولا يُقاس عليه»[2].

واكتفاءً بما سبق أشير إلى أن كلاً من رواية الجر والرفع صحيحٌ، فالجر على تقدير: بين أوقات تعانقه وبذلك يكون شاهداً على جواز إضافة الظرف (بين) لَمّا وصِلَ بالألف إشباعاً إلى المصدر المفرد، والرفع على أنه خبرٌ لمبتدأ محذوف. لكن الرفع أعرف على تقدير: تعنُّقُه حاصلٌ، أو تعنُّقه وروغِهِ حاصلان، أو بينا تعنُّقُه الأبطال حاصلٌ معهودٌ، ومعتمدٌ مألوفٌ أُتيح له يوماً رجلٌ جريءٌ، وبذلك تكون الإضافة إلى الجملة[3].

المبحث الثالث ـ غير الصَّحيح نحوياً في إعراب الحرف:

عرض البطليوسي لما يتصل بغير الصحيح نحوياً في إعراب الحرف صدد تعليقه على قول الأعشى: (من الطويل):

رَضِيعَيْ لِبَانِ ثَدْيَ أُمٍّ تَحَالَفَا ... بِأَسْحَمَ دَاجٍ عَوْضُ لاَ نَتَفَرَّقُ[4]

---

(1) مغني اللبيب، 2/ 522، ويُنْظر نص ابن عصفور في شرحه لجمل الزجاجي 2/ 568، وهو لا يخرج عمّا قاله ابن هشام.

(2) شرح جمل الزجاجي لابن عصفور 2/ 568 ـ 569 بتصرُّف يسير.

(3) يُنْظر: شرح التسهيل 2/ 138، وشرح الكافية 3/ 200، وخزانة الأدب 7/ 71 ـ 73.

(4) البيت في ديوان الأعشى، ص 275، رقم 53، ويُروى «رضيعي لبان» على نحو ما أشار الزَّبِيْدي في تاج العروس، وذلك في قصيدته التي مدح بها المُحَلَّق بْنَ حَنْتَم بنِ شدَّادِ بْنِ رَبيعة، وقبل الشاهد موضع الحديث في هذا المبحث يقول:

تَشبُّ لِمَقْرُورَيْنِ يَصْطَلِيَانِهَا ... وَبَاتَ عَلى النَّارِ النَّدَى والمُحَلَّقُ =

فقال: «وقوله: عَوضُ لا نتفرَّقُ: من جعل (عَوض) اسـم صـنم جـاز في إعرابه ثلاثة أوجه: أحدها: أنْ يكون مبتدأ محـذوف الخـبر، كأنَّـه قـال: عَـوضُ قَسَمُنَا الذي نُقسم به. ويجوز أنْ يكون في موضع نصب على أنْ تُقَدِّر فيـه حـرف الجرِّ، وتحذفه، كقولك: يمينَ الله لأفْعَلَنْ. ويجـوز أنْ يكـون في موضـع خفـضٍ، على إضمار حرف القسم، وهو أَضعف الأوجه، ومَن اعتقد هذا لزمـه أنْ يجعـل الباء في قوله: (بأسحم)، بمعنـى في، ويعنـي بالأسـحم: الليـل، أو الـرَّحم. ولا يجوز أنْ تكون الباء في هذا الوجه للقسم؛ لأنَّ القسم لم يقع بالأسحم، إنَّـما وقـع بـ(عوض) الذي هو الصنم»[1].

ومن خلال هذا النص يتضح لنـا أنَّ ثمَّـة ثلاثـة أوجـه في إعـراب كلمـة (عوض)، وذلك إذا كانت اسم صنمٍ، أحدها أنْ تكـون مبتـدأً محـذوف الخـبر، والثاني أن تكون في موضع نصب على تقـدير حـذف حـرف الجـر، والثالـث أنْ تكون في موضع خفض على إضمار حرف القسم، وهو أضعف الأوجه كما يـرى البطليوسي[2]. وترتب على مَن قال بهذا الوجه الأخـير أنْ تكـون البـاء في قولـه: (بأسحم) بمعنى (في)، ويُقصد بالأسحم الليل أو الرَّحم، ثم أشار البطليوسي ـ وهو ما نحن بصدده ـ إلى أنَّه بناءً على هذا الوجه الثالث لا يجوز أنْ تكـون البـاء

= أي أنه يقول: بات على النار اثنان يستدفئان من البـرد ويـسمران، همـا الكـرم و(المحلَّـق)، وهمـا أخوان قد رضعا ثدي أمٍّ واحدة، وتحالفا بحرمة الثدي الذي رضعاه ألاّ يفترقان. وقـد دار الـشاهد في كتب التراث حول جواز تقديم الظرف المتعلق بجواب القـسم عليـه، وهـو الأمـر الـذي يجيـزه بعض النحاة ويمنعه آخرون، وكذلك العرضُ لِمَا يجوز في (عـوضُ) مـن الـضم والفـتح والكـسر. يُنْظـر: الخـصائص 1/ 266، والإنـصاف 1/ 401، وشرح المفـصّل 2/ 285، وشرح التـسهيل 3/ 84، وشرح الكافية 3/ 226، وارتشاف الـضرب 4/ 1786، وتـاج العـروس، مـادة عـوض 10/ 105 ـ 106، ولسان العرب: مادة (عوض) و(سحم)، وخزانة الأدب 7/ 138 ـ 141.

(1) شرح أبيات الجمل، ص 73، ويُنْظر: الجمل في النحو للزجاجي ص 75.

(2) يُنظر في ذلك أيضاً: الدرر اللوامـع 1/ 464، والظـرف «خصائـصه، وتوظيفـه النحـوي»، ص 188 ـ 189.

في هذا الوجه للقسم؛ وعِلَّة ذلك أنَّ القسم لم يقع بالأسحم، إنَّما وقع بـ (عوض) الذي هو الصنم، وهو ما أؤيده في القول بهذا الوجه الثالث، وذلك بناءً على أنَّ الأسحم هنا معناه الليل الشديد السواد أو الرَّحم المظلم أو حرمة الثدي والمقصود حلمته السوداء من جرَّاء الرضاعة، وكون القسم واقعاً بـ (عوض)، أنَّه هو المقسم به، وجملة (لا نتفرَّق) جوابه. وممن رأوا هذا الوجه ابن الكلبي، فقد أشار ابن هشام والجوهري إلى أنَّ ابن الكلبي قال إنَّه (عوض) قسمٌ، وهو اسم صنمٍ، كان لبكر بن وائل، بدليل قوله:

حَلَفْتُ بِمَائِرَاتٍ حَولَ عَوضٍ وأنصَابٍ تُرِكْنَ لَدَى السُّعَيْرِ[1]

وفي هذا يقول البغدادي: «ووجهه أنَّ الشاعر حلف بالدماء المائرات، أي الجاريات على وجه الأرض حولَ عَوض. ومن عادة المشركين كانوا يذبحون ذبائح لأصنامهم، فلولا أنَّ عوضاً صنمٌ لَمَا ذُبِح له شيءٌ، ولَمَا حُلِف بالدماء التي حوله تعظيماً له، ويدلُّ أيضاً على كونه صنماً ذِكره مع السُّعير، وهو بالتصغير كما في القاموس وغيره، خلافاً لِمَا يُوهمه كلام الصحاح»[2]. لكنَّني لا أؤيد كون (عوض) اسماً لصنم، إنَّما أراه ظرفاً مبنيّاً على الضم مثل قط وقبل وبعد، بمعنى أبد الدهر، ولا سيّما أنَّ البغدادي قد قال: «وقد راجعت كتاب الأصنام لابن الكلبي... فلم أَرَ فيه ذِكْرَ عوض ولا ذَكَرَ صنماً لبكر بن وائل، مع أنَّه ذكر أصنام القبائل، وسبب عبادتها، وكيف أزالها النبي (ﷺ)... وكذا لم أَرَ له ذِكْراً في كتاب أيمان العرب، تأليف أبي إسحاق

---

(1) يُنْظر: مغني اللبيب، 1/ 150 ـ 151، وخزانة الأدب 7/ 140، والصحاح 2/ 685 باب الراء، مادة سعر، والبيت لرشيد بن رميض كما في لسان العرب، مادة سعر.

(2) خزانة الأدب 7/ 140، ويُنْظر: لسان العرب، مادة (عوض)، والصحاح 2/ 685 باب الراء، مادة سعر، وكذلك 3/ 1093 باب الضاد، مادة عوض، والقاموس المحيط 2/ 49 ـ 50 باب الراء، مادة سعر، حيث عدم نصِّه على ورود السُّعير بالتصغير كما أشار البغدادي.

إبراهيم بن عبدالله النَّجِيرَمي... والمذكور في كتاب الأصنام إنَّما هو السعير وحْدَه لا مع عَوض»[1].

ولَمَّا كان الأمر على هذا النحو، فقد وَضُحَ الميل إلى كونه ظرفاً، محتملاً وجهين من الإعراب، أحدهما: أنْ يكون بدلاً من (أسحم) ويكون القول فيه كأنَّه قال: عوضٍ قسمنا الذي نُقسم به، أي أنَّهما تحالفا بالليل المظلم أو بالرَّحم أو بالثدي الذي رضِعا منه أو بالدم تُغْمَسُ فيه اليد عند التحالف، وهو قسمهما الذي يُقسمان به والوجه الثاني أنْ يكون القسم بالأسحم، فتكون الباء فيه باء القسم، وتكون كلمة (عوض) ظرفاً، أي أنَّه ظرف زمانٍ مبنيٌّ على الضم في محل نصب، لاستغراق المستقبل من الزمان، متعلِّقٌ بالفعل (نتفرق) في جملة جواب القسم أي لا نتفرق أبداً، كأنَّه قال: إنَّهما (الكرم والمُحَلَّق) تحالف ألاّ يتفرَّقا عوضُ، أي أبد الدهر أو طول الدهر[2]. وهو ما يؤيده المعنى النَّصِّيّ، وما يقصده الأعشى من خلال العلاقات الرأسية على مستوى القصيدة، والعلاقات الأفقية على مستوى البيت.

المبحث الرّابع - غير الصّحيح نحوياً في إعراب الجمل وأشباهها:

أ- فيما يتصل بإعراب الجمل:

وردت الإشارة لغير الصحيح نحويّاً في إعراب الجمل في شرح أبيات الجمل، وذلك في سياق الجملة الفعلية دون الاسمية في موضعٍ واحدٍ، صدد تعليقه على ما سبق من قول النابغة الذبياني: (من البسيط)

---

(1) خزانة الأدب 7/ 141، وفيه بسطٌ أكثر لهذه المسألة، ويُنْظر: ارتشاف الضرب 4/ 1789 ـ 1790، ولسان العرب، مادة (عوض)، ومغني اللبيب 1/ 150، والظرف «خصائصه، وتوظيفه النحوي»، ص 188.

(2) يُنْظر: شرح أبيات الجمل، ص 73، وتاج العروس، مادة عوض 10/ 105 ـ 106، والصحاح 5/ 1947 باب الميم، مادة سحم، وخزانة الأدب 7/ 138، والقضايا التركيبية في شعر الأعشى الكبير وعلاقتها بالدلالة ص 415، والظرف «خصائصه، وتوظيفه النحوي»، ص 189.

وَقَفْــتُ فِيهــا أُصَــيْلانا أُسَــائلُها عَيَّت جَواباً ومَا بـالرَّبْعِ مِـنْ أحَـدِ

إلاَّ أوَاريَّ لأيـــــاً مَـــــا أُبَيِّنُهــــا والنُّؤْيُ كالحَوْضِ بالمظْلُومَـةِ الجَلَـدِ

فقد بدأ تعليقه عليه بقوله: «وقوله: (أسائلها) في موضع نصب عـلى الحـال، ولك في هذه الحال أنْ تجعلها حالاً من التاء في (وقفتُ)، فتكون حـالاً جاريـة عـلى مَن هي له، ولك أنْ تجعلها حالاً من الضمير الذي في (فيها)، فتكون حـالاً جاريـة على غير مَنْ هي له. وإنَّما جاز ذلك؛ لأنَّ في (أسائلها) ضـميراً راجعـاً إلى الـسائل، وضميراً راجعاً إلى المسؤول، واستتر الضمير مع جريان الحال على غير مَنْ هي لـه؛ لأنَّ الفعل يَسْتتر فيه ضمير الأجنبيّ، وغير الأجنبيّ لقوته في الإضمار. ولو صيّرت الجملة حالاً محـضة، لقلـت: إذا كانـت الحـال مـن التـاء: (وقفـتُ فيهـا أُصَـيْلانا مُسَائلُها)، وإذا كانت حالاً من ضمير الدار قلت: مُسَائلُها أنا، فـأظهرت الـضمير، ولا يجوز أنْ تكون الجملة في موضع الحال من الضميرين جميعـاً عـلى حـدِّ قولـك: لقيتُه رَاكبين؛ لاختلاف العاملين ولِمَا في ذلك من التناقض»[1].

وفي هذا النص يرى البطليوسي أنَّ قول النابغة (أسائلها) جملـةٌ في موضـع النصب على الحال من التاء في (وقفت)، فتكون حالاً جارية عـلى مَـن هـي لـه، ويجوز أنْ تكون حالاً من الضمير في (فيها) فتكون حالاً جارية على غير مَنْ هـي له، حيث إنَّ الضمير في (فيها) يعود على (دار مَيّة) المذكورة في البيت السابق على هذا البيت وهو مطلع القصيدة، الذي يقول فيه:

يَـــا دَارَ مَيَّــةَ بالعَلْيَـــاء فالـــسَّنَدِ أَقْـوَتْ وَطَـالَ عَلَيْهَـا سَـالِفُ الأَبَـدِ

وقد علَّل ذلك بأنَّ في (أسـائلها) ضـميرين، أحـدهما يرجـع إلى الـسائل، والآخر يرجع إلى المسؤول، واستتر الضمير مع جريان الحال على غير مَن هي له؛ لأنَّ الفعل يستتر فيه ضمير الأجنبي وغير الأجنبي لقوته في الإضمار.

---

(1) شرح أبيات الجمل، ص 235.

هذا، وقد تعرض البطليوسي لمسألة إظهار الضمير أو عدم إظهاره عندما تكون الحال جاريةً على مَنْ هي له فأشار إلى أنَّه إذا كانت الحال من التاء قلنا: (وقفتُ فيها أُصيْلانا مُسائلها)، وإذا كانت حالاً من ضمير الدار جارية على غير مَنْ هي له قلنا: وقفت فيها أُصَيْلانا مُسَائلها أنا، بإظهار الضمير، وهو رأي البصريين في هذه المسألة، وهذا ما يُتَّبع أيضاً إذا كان كلٌّ من الخبر أو النعت جارياً على غير ما هو له[1].

وبعد ذلك أشار ـ وهو ما نحن بصدده ـ إلى أنَّه من غير الصحيح نحويّاً أنْ تكون جملة (أسائلها) حالاً من الضميرين في آنٍ واحدٍ، على حدِّ قولنا: لقيته راكبين، وذلك لاختلاف العاملين، ولما في ذلك من التناقض ففي حالة كونها جارية على مَنْ هي له يكون العامل فيها الفعل (وقف)، وفي حالة كونها جارية على غير مَنْ هي له يكون العامل فيها ما بمعنى الفعل، أو ما يُسْتنبط منه معنى الفعل، وهو الجارُّ والمجرور (فيها)[2].

ب ـ فيما يتصل بإعراب أشباه الجمل:

جاء عَرْض البطليوسي لغير الصحيح نحويّاً فيما يتصل بالإعراب في محل شبه الجملة في موضعٍ واحدٍ في تعليقه على قول جرير[3]: (من البسيط)

---

(1) يُنْظر: المقتضب 3/ 93 ـ 94، والخصائص 1/ 187 ـ 188، وأمالي ابن الشجري 2/ 52، والإنصاف 1/ 55 ـ 57.

(2) يُنْظر: المقتضب 4/ 300، وشرح التسهيل 1/ 294، 2/ 264، وشرح الكافية 2/ 14، وارتشاف الضرب 3/ 1595.

(3) دار الاستشهاد بهذا البيت في كتب التراث على ما يجوز وما يجب في المنادى إذا تكرّر مضافاً وتابِعه. يُنْظر: الكتاب 1/ 53، 2/ 205، والمقتضب 4/ 227 ـ 229، والكامل 3/ 160، والجمل في النحو للزجاجي ص 157 ـ 158، والأصول في النحو 1/ 343، وشرح أبيات سيبويه للنحّاس، ص 222، وشرح المفصّل 1/ 279 ـ 280، وشرح التسهيل 3/ 260 ـ 262، وشرح الكافية 1/ 385 ـ 388، وارتشاف الضرب 4/ 2203 ـ 2205، ومغني اللبيب 2/ 457، وشرح الأشموني =

يَـا تَـيْمُ تَـيْمَ عَـدِيٍّ لاَ أَبَـا لَكُـمُ   لاَ يُلْقِيَـنَّكُمْ في سَـوْأَةٍ عُمَـرُ

فقال: «وقوله (لا أبا لكم): لا تبرئةٌ، حُذِف خبرها، كأنَّـه قـال: لاَ أَبـا لكـم موجودٌ في الدُّنيا، فإنْ قلتَ: فما الذي يمنع أنْ يكون (لكم) هو الخبر؟ فلا يحتاج إلى إضمار؟ فالجواب: أنَّ المانع من ذلك هو ظهور الألـف في الأب؛ لأنَّ حـروف المـدِّ واللين في الأب وأخواته أصولٌ، إنَّما ثبتَـت في حـال الإضـافة، فوجـب مـن أجـل الألف أنْ تكون مضافاً إلى الضمير، وتكون اللام مقحمة تأكيداً للإضافة، وإذا كان الأمر على ما وصفناه، بَطُل أنْ يكون (لكم) الخبر، وإنَّما يكون المجـرور هـو الخـبر، إذا حَذَفْت الألف، وقلتَ: لا أبَ لكم، كما قال نَهَارُ بْنُ تَوْسِعَة اليَشْكُري:

أَبِي الإِسْـلاَمُ، لا أَبَ لِي سِـوَاهُ   إِذَا افْتَخَـرُوا بقَـيسٍ أوْ تَمِـيمِ»[1]

وفي هذا النص تتضح لنا إشارة البطليوسي إلى أنَّ (لا) نافيـة للجـنس (لا التبرئة)، واسمها كلمة (أبا)، وخبرها محذوفٌ، والتقدير: لاَ أبا لكـم موجـودٌ في الدُّنيا، أو لا أبا لكـم بالحـضرة ثـم أشـار إلى أنَّ ثمَّـة مانعـاً يمنـع اعتبـار الجـارِّ والمجرور (لكم) هـو الخـبر، وهـو ظهـور الألـف في كلمـة (الأب)، حيـث إنَّ حروف المدِّ واللين في الأب وأخواته أصولٌ، ثبتت في حالة الإضافة ـ وهـذا مـا يراه الخليل وسيبويه، وما نؤيده أيضاً[2] ـ وهو الأمر الذي ترتب عليـه أن يكـون

= 3/ 280. 343، وشرح أبيـات سـيبويه للنحّـاس، ص 222، وشرح المفـصّل 1/ 279 ـ 280، وشرح التسهيل 3/ 260 ـ 262، وشرح الكافية 1/ 385 ـ 388، وارتشاف الـضرب 4/ 2203 ـ 2205، ومغني اللبيب 2/ 457، وشرح الأشموني 3/ 280.

(1) شرح أبيات الجمل، ص 148 ـ 149، وبيت (نهار) من بحر الوافر.

(2) يُنْظـر: الكتـاب 2/ 206، وأمـالي ابـن الـشجري 2/ 527 ـ 530، وشرح الكافيـة 2/ 179، والجدير بالذكر أنَّ «لا أبا لكم» كلامٌ جرى مُجرى المثل، وذلك أنَّك إذا قلت: هذا، فإنَّك لا تنفي في الحقيقة أباه، وإنَّما تخرجه مُخرج الدعاء، أي أنت عندي ممن يستحق أنْ يُدعى عليه بفقـد أبيـه. يُنْظر: الخصائص 1/ 344، وخزانة الأدب 2/ 184.

الأب مضافاً إلى الضمير (كُم)، وتكون اللازم زائدةً مقحمـة تأكيـداً للإضـافة. وبناءً على هذا يرى البطليوسي أنّه مـن غـير الـصحيح نحويّـاً أن يكـون (لكـم) الخبر، وأنَّ هذا جائزٌ إذا حُذِفت الألف، وقلنا: لا أبَ لكُم، ونحـو لا أبَ لي، في قول نهار بن توسعة اليشكري:

أَبِي الإِسْــــلاَمُ، لا أَبَ لِي سِــــوَاهُ إِذَا افْتَخَـــرُوا بقَـــيسٍ أَوْ تَمِـــيمِ».

ولعله من المفيد الإشارة إلى أن البطليوسي ـ بعد الـنص الـسابق ـ ردَّ عـلى بعض الأقوال، التي يمكن أنْ تُقَال بخصوص ما سبق، فقال: «فـإنْ قـال قائـلٌ: كيف يَصِحُّ أنْ يقال في هذه اللام: إنَّها زائدةٌ مقحمةٌ، وأنت لو قلت: لاَ أبَـاك، لم يجزْ، لأنَّه يصير الأب معرفةً بالإضافة إلى الضمير، و(لا) لا تعمـل في المعـارف، وإذا كانت هذه اللام هيَّأَت الاسـم وأصـلحته لأنْ تعمـل فيـه (لا)، فـالاعتماد عليها، فكيف يُقال فيما هو مُعْتَدٌّ به، ومُعْتَمَـدٌ عليـه: إنَّـه مقحـمٌ! فـالجواب: أنَّ اللام مُعْتَدٌّ بها، من جهة أنَّها هيَّأَت الاسم لأنْ تعمل فيه (لا)، وهـي غـير مُعْتَـدٍّ بها؛ من جهة ثبات الألف في (الأب). فإنْ قيل: فكيـف يـصحُّ أنْ يُقـال في شيءٍ واحدٍ: إنَّه مُعْتَدٌّ به، وغير مُعْتَدٍّ به؟ وهل هذا إلاّ بمنزلة الجمع بـين النقيـضين؟! فالجواب: أنَّه إنَّما كان يُعَدُّ جمعاً بين نقيضين لو قلنا: إنَّه مُعْتَدٌّ بها، وغير مُعْتَـدٍّ بهـا من جهةٍ واحـدةٍ، وبمعنـى واحـدٍ، فـإذا اختلفـت الجهتـان لم يلـزم هـذا الـذي اعترضْتَ به؛ لأنَّه لا يُنْكَرُ أنْ يكون الشيء مُعْتَدّاً به من جهة ما، وغـير مُعْتَـدٍّ بـه من جهة أخرى»![1].

وهذا ما نصَّ عليه الرضيّ أيضاً في توضيح وِجْهة نظر الخليل وسـيبويه في هذه المسألة[2]، وما قاله اللخميّ في شرح أبيات الجمل، وهو المنـصوص عليـه في خزانة الأدب، فقال اللخميّ: «اللام في (لك) مقحمةٌ، والكاف في محـل خفـضٍ

---

(1) السابق، ص 149.

(2) يُنْظر: شرح الكافية، 2/ 180 ـ 181.

بها؛ لأَنَّهُ لو كان الخفض بالإضافة لأدى إلى تعليق حرف الجر، فالجر باللام، وإِنْ كانت مقحمة كالجر بالباء وهي زائدةٌ، وإِنَّما أقحمت مراعاة لعمل لا؛ لأنَّها لا تعمل إلاّ في النكرات، وثبتت الألف مراعاة للإضافة، فاجتمع في هذه المسألة شيئان متضادان: اتصالٌ وانفصالٌ، فثبات الألف دليلٌ على الاتصال من جهة الإضافة في المعنى، وثبات اللازم دليلٌ على الانفصال في اللفظ مراعاة لعمل لا، فهذه مسألةٌ قد روعيت لفظاً ومعنى، وخبر لا التبرئة محذوفٌ، أي لا أبا لك بالحضرة»[1]. وهكذا ففيما تقدم مِن عرضٍ ما يؤيد وِجْهة نظر البطليوسي القائلة بأنَّه من غير الصحيح نحويّاً أنْ يكون المجرور في قول الشاعر: (لا أبا لكم)، وأنَّ الخبر محذوفٌ على نحو ما تقدم، وهو الأمر الذي جعل ابن جنِّي يرى أنَّ هذا القول جارٍ مُجرى المثل[2].

(1) خزانة الأدب، 2/ 185.

(2) يُنْظر: الخصائص، 1/ 344 ـ 346.

الخاتمة:

هكذا نصل إلى خاتمة هذا البحث في (الإعرابُ غيرُ الصَّحيح نحويّاً من خلال كتاب شرح أبيات الجمل للبَطَلْيَوسِيّ)، فأشير إلى أنَّ موضوعات البحث قد تضمنت كثيراً من النتائج، أذكر أهمها فيما يلي:

لقد لوحظ استخدامُ البطليوسي التعليلَ في جُلِّ مواضع تنبيهاته على غير الجائز نحويّاً فيما يتصل بالإعراب غير تاركٍ الأمر مُرسلاً - بغض النظر عن إصابته في التعليل من عدم إصابته - وهو الأمر الذي كان له أثرٌ كبير في التناول؛ ومن ثمَّ الوصف والتحليل من جانب الباحث، وذلك من منطلق إيمان البطليوسي بأنَّ التعليل يمثِّل ركناً أساسيّاً من مناهج البحث في العلوم.

وتبين أنَّ المضارع المعتل الآخر قد يجري مُجرى الصحيح، فيبقى حرف العلة دون حذفٍ، ففي سياق تعليق البطليوسي على قول قيس بن زهير العبسي:

أَلَمْ يَأْتِيكَ والأنباءُ تُنْمِي بِما لاقَتْ لبُونُ بني زيَادِ

أشار إلى أنَّ قول أبي القاسم الزجاجي - بأنَّ ذلك لغةٌ - خطأٌ، وبالبحث تبين أنَّ هذا ليس بخطأٍ، وإنَّما هو لغةٌ لبعض العرب، وأنَّه ليس بضرورةٍ أيضاً، وأنَّ هذا الأمر مرتبطٌ بالجانب الدلالي على نحو ما وضِّح في ثنايا البحث.

وقد عرض البطليوسي لإعراب الكلمات في سياق الجملة الاسمية، وذلك في تناولهِ لكلمة (أواري) في قَولِ النابغة:

وَقَفْتُ فِيها أُصَيْلانا أُسَائُلها عَيَّت جَواباً ومَا بالرَّبْعِ مِنْ أحَدِ

إِلاَّ أَوَارِي لأْياً مَا أُبَيِّنُها والنُّؤْيُ كالحَوْضِ بالمظْلُومَةِ الجَلَدِ

المعنى يؤيِّد ذلك. ومن خلال عرْضِ البطليوسي لإعراب الأسماء في سياق الجملة الفعلية في ثلاثة مواضع من قَولِ الأعشى والفرزدق والمرَّار بن سعيد الفقعسي تبيّن أنَّ الخطأ في العطف قد يُفسد المعنى، وأنَّ (تَيًّا) اسمٌ دالٌّ على

عَلَم كما في قول الأعشى، المُشار إليه بهامش من ثنايا البحث، وليس اسم إشارةٍ، كما اتضح أيضاً أنَّ الإعراب له علاقةٌ بالمعنى، وذلك ظاهرٌ من خلال عَرْضِ البطليوسي لنصْبِ كلمة (السؤال) في بيت المرّار بن سعيد الفقعسيّ.

ومن خلال عَرْض البطليوسي لغير الصحيح نحويّاً فيما يتصل بإعراب الأسماء في سياق الأساليب النحوية في موضعين اثنين تبين أنَّه من غير الصحيح أنْ تكون كلمة (عبداً) منصوبةً على الحال في قولِ جرير:

أَعَبْداً حَلَّ في شُعْبَى غَرِيباً   أَلُؤْماً لاَ أَبَا لَكَ وَاغْتِرَابَا؟

وقد علّل ذلك بأنَّه لا يليق الفخر بالعبد، وهو الأمر الذي لم يرتضه البحث؛ بناءً على إمكانية القولِ بأنَّ الشاعر يخاطب العبّاس بن يزيد الكنديّ مُسْتفهماً موبِّخاً إيَّاه على فَخْره في حال عبوديته، حيث نزوله في موضع اسمه (شُعْبَى) جامعاً بين اللؤم والاغتراب. هذا، وقد عرض البطليوسي لرأيه في كلمة (صدد) من قولِ طرفة بن العبد:

كَرِيمٌ يُرَوِّي نَفْسَهُ في حَيَاتِهِ   سَتَعْلَمُ إنْ مُتْنَا صَدَى أَيِّنا الصَّدي

فرأى أنَّها تُعْرَب مبتدأً، و(أيِّنا) مضافٌ إليه مجرور، وأنَّه من غير الجائز نحويّاً رفْعُ كلمة (أيِّنا)، والمعنى يؤيِّد ذلك، وهو ما ارتضاه الباحث.

وفيما يتصل بإعراب المضاف إلى (بَيْنَا) صدد تناوله لقول أبي ذؤيب الهذلي:

بَيْنَا تَعَنُّقُهُ الكُمَاةَ وَرَوْغِهِ   يَوْماً أُتِيحَ لَهُ جَرِيءٌ سَلْفَعُ

أشار إلى أنَّ رواية (تَعَانقِهِ) بألفٍ، وكونهِ مجروراً هكذا (تَعَنُّقِهِ) خطأٌ، وقد تبيّن أن هذا ردٌّ لا يخصُّ رواية الجرِّ بقدْرِ ما يخصُّ اللازم والمتعدي، وقد انتهى البحث إلى أنَّ كلاًّ من رواية الجرِّ والرفع صحيحٌ، والمعنى يؤيِّد ذلك. وفيما يتصل بإعراب الحروف أشار البطليوسي إلى أنَّه لا يجوز أنْ تكون الباء للقسم في كلمة (بأسْحَم) من قولِ الأعشى:

رَضِيعَيْ لِبَانِ ثَدْيَ أُمٍّ تَحَالَفَا بِأَسْحَمَ دَاجٍ عَوْضُ لاَ نَتَفَرَّقُ

وذلك في القول بأحد الوجوه الإعرابية في إعراب كلمة (عَوض).

وفيما يتصل بإعراب الجمل وأشباه الجمل أشار البطليوسي إلى أنَّه لا يجوز أن تكون جملة (أُسائلها) حالاً من الضميرين في آنٍ واحدٍ، وذلك في قول النابغة السابق ذِكْره، وأعني بالضميرين التاء في (وَقَفْتُ) والضمير في (فيها). وفي شَرْحه لقولِ جرير:

يَا تَيْمُ تَيْمَ عَدِيٍّ لاَ أَبَا لَكُمُ لاَ يُلْقِيَنَّكُمْ فِي سَوْأَةٍ عُمَرُ

أشار إلى أنَّه من غير الصحيح نحويّاً أنْ يكون (لكم) هو خبر (لا)، وأنَّ هذا جائزٌ إذا حَذَفْتَ الألف، وقُلْتَ: لا أَبَ لكم، ونحو: لا أَبَ لي، وبناءً على هذا فالتقدير: لا أَبَا لكم موجودٌ في الدنيا، فتكون كلمة (موجود) هي الخبر.

وبعدُ، فهذه محاولةٌ أخذت منِّي وقتاً وجهداً، فما كان فيها من توفيقٍ فمن الله وحده، وما كان فيها غير ذلك فمن نفسي، وحسبي أنِّي اجتهدت،

والله من وراء القصد.

المصادر والمراجع

- القرآن الكريم، برواية حفص بن عاصم.
- ارتشاف الضرب، لأبي حيّان الأندلسيّ «ت 745هـ»، تحقيق الدكتور رجب عثمان محمد، ومراجعة الدكتور رمضان عبد التواب، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط 1، 1988.
- الأشباه والنظائر في النحو، للسيوطي، وضع حواشيه غريد الشيخ، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2001م.
- الأصول في النحو، لابن السراج، تحقيق الدكتور عبد الحسين الفتلي، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط 2، 1988.
- الأغاني، لأبي الفرج الأصفهاني، طبعة ساسي، وكذلك الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1970م.
- إصلاح الخلل الواقع في الجمل للزجّاجي، لأبي محمد ابن السيد البطليوسي، تحقيق الدكتور حمزة النشرتي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1424هـ- 2002م.
- إعراب الجمل وأشباه الجمل، للدكتور فخر الدين قباوة، دار الأوزاعي، بيروت، لبنان، ط 4، 1986.
- الإعراب ظاهرة جمالية، للدكتور عبد الحميد إبراهيم، مجلة مجمع اللغة العربية، القاهرة، الجزء السابع والخمسون، نوفمبر 1985م.
- الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين البصريين والكوفيين، للأنباري «ت 557هـ»، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، دار إحياء التراث العربي، القاهرة، ط 4، 1961.
- أمالي ابن الشجري، لأبي السعادات بن حمزة الحسني العلوي «ت 542هـ»، تحقيق ودراسة الدكتور محمود محمد الطناجي، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1992.

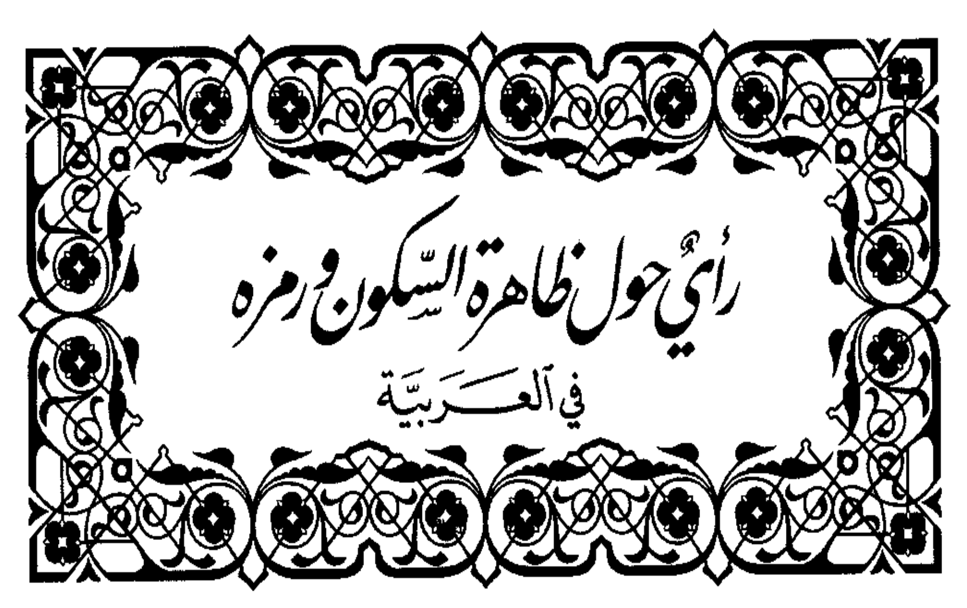
- الإيضاح العضدي، لأبي علي الفارسي، تحقيق الدكتور حسن شاذلي فرهود، دار العلوم للطباعة، القاهرة، ط 2، 1988.
- البارع في اللغة، لأبي علي إسماعيل بن القاسم القالي البغدادي المتوفى 356هـ، تحقيق هاشم الطعّان، مكتبة النهضة ببغداد، ودار الحضارة العربية ببيروت، الطبعة الأولى، 1975م.
- تاج العروس من جواهر القاموس، للإمام محب الدين أبي فيض السيد محمد مُرتضى الواسطي الزَّبيْدي، دراسة وتحقيق علي شيْري، دار الفكر، بيروت، لبنان، 1414هـ ـ 1994م.
- التصريح بمضمون التوضيح، للشيخ خالد الأزهري، دراسة وتحقيق الدكتور عبد الفتاح بحيري إبراهيم، الزهراء للإعلام العربي، القاهرة، ط 1، 1997.
- الجمل في النحو، لأبي القاسم عبد الرحمن بن إسحاق الزَّجّاجي، المتوفى 340هـ، تحقيق الدكتور علي توفيق الحمد، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، الطبعة الخامسة 1417هـ ـ 1996م.
- الجمل في النحو، للخليل بن أحمد الفراهيدي، تحقيق الدكتور فخر الدين قباوة، انتشارات الاستقلال، طهران، إيران، ومؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1410هـ.
- جمهرة اللغة، لابن دريد، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، د.ت.
- الجنى الداني في حروف المعاني، للمرادي، تحقيق الدكتور فخر الدين قباوة، وآخر، 1983.
- خزانة الأدب، للبغدادي، تحقيق عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط 2، 1984.
- الخصائص، لابن جني، تحقيق محمد علي النجار، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1988.

- الدرر اللوامع على همع الهوامع، لأحمد بن الأمين الشنقيطي، تحقيق محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط 1، 1419هـ - 1999م.
- دلائل الإعجاز، لعبد القاهرة الجرجاني، تحقيق محمود محمد شاكر، مطبعة المدني، القاهرة، ط 3، 1992.
- ديوان الأعشى الكبير، شرح وتعليق الدكتور محمد محمد حسين، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط 2، 1968.
- ديوان جرير، تحقيق الدكتور نعمان محمد أمين طه، دار نهضة مصر، القاهرة، 1967م.
- ديوان النابغة الذبياني، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، القاهرة، 1977.
- ديوان الهذليين، تحقيق عبد الستار فرَّاج، دار الكتب المصرية، القاهرة، 1945 - 1950.
- رصف المباني، للمالقي، تحقيق أحمد محمد الخراط، دمشق، 1975.
- سر صناعة الإعراب، لابن جني، قدَّم له الدكتور فتحي حجازي، وحققه أحمد فريد أحمد، المكتبة التوفيقية، القاهرة، د.ت.
- شرح أبيات الجمل، لأبي محمد عبدالله بن السِّيد البطلْيَوسِي «ت 521هـ»، دراسة وتحقيق عبدالله الناصير، منشورات دار علاء الدين، دمشق، ط 1، 2000.
- شرح أبيات سيبويه، للسيرافي، تحقيق الدكتور محمد الرَّيح هاشم، دار الجيل، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1996م.
- شرح أبيات سيبويه، للنحّاس، تحقيق الدكتور زهير غازي، مكتبة النهضة العربية، بيروت، لبنان، ط 1، 1986.
- شرح الأشموني على ألفية ابن مالك، تحقيق الدكتور عبد الحميد السيد محمد عبد الحميد، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، د.ت.

- شرح التسهيل، لابن مالك «ت 672هـ»، تحقيق محمد عبد القادر عطا، وطارق فتحي السيد، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط 1، 2001.
- شرح الرضيّ على الكافية، تصحيح وتعليق يوسف حسن عمر، منشورات جامعة قار يونس، بنغازي، ليبيا، ط 2، 1996.
- شَرْح كتاب سيبويه، للسيرافي، الجزء الثاني، تحقيق الدكتور رمضان عبد التواب، الهيئة المصري العامة للكتاب، 1990، والجزء الثالث تحقيق الدكتور فهمي أبو الفضل، دار الكتب المصرية، القاهرة، الطبعة الأولى، 2001م.
- شرح المفصل، لابن يعيش، تحقيق وضبط أحمد السيد سيد أحمد، وإسماعيل عبد الجواد، المكتبة التوفيقية، القاهرة، د.ت.
- الشرط عند النحاة، لإبراهيم سليمان الشمسان، رسالة ماجستير غير منشورة بكلية الآداب، جامعة القاهرة 1979.
- الصِّحاح «تاج اللغة وصِحاح العربية»، للجوهريّ، تحقيق أحمد عبد الغفور عطّار، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، الطبعة الرابعة، 1407هـ - 1987.
- ظاهرة الحذف في الدرس اللغوي، للدكتور طاهر سليمان حمودة، الدار الجامعية، الإسكندرية، 1982.
- الظرف «خصائصه، وتوظيفه النحوي»، للدكتور المتولي على المتولي الأشرم، مكتبة جزيرة الورد، المنصورة، مصر، د.ت.
- العلامة الإعرابية بين القديم والحديث، للدكتور محمد حماسة عبد اللطيف، نَشْر جامعة الكويت، 1983.
- في التركيب اللغوي «تراكيب بين القبول والرفض»، للدكتور أحمد علم الدين الجندي، مجلة مجمع اللغة العربية، القاهرة، الجزء الحادي والسبعون، نوفمبر 1992م.
- في أدلة النحو، للدكتورة عفاف حسانين، القاهرة، الطبعة الأولى، 1977.
- القاموس المحيط، للفيروز آبادي، دار الجيل، بيروت، لبنان، د.ت.

- القضايا التركيبية في شعر الأعشى الكبير وعلاقتها بالدلالة في ضوء الدرس اللغوي الحديث، للدكتور فايز صبحي تركي، رسالة دكتوراه غير منشورة، بكلية دار العلوم، جامعة القاهرة، 2003.
- الكامل في اللغة والأدب، للمبرد، عارض أصوله وعلق عليه محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر العربي، القاهرة، ط 3، 1417هـ - 1997م.
- الكتاب، لسيبويه، تحقيق عبد السلام هارون، دار الكتاب العربي، القاهرة، 1968.
- كتاب الحماسة البصرية، للعلاّمة صدر الدين علي بن أبي الفرج بن الحسن البصريّ «المتوفي 656هـ»، تحقيق وشرح ودراسة الدكتور عادل سليمان جمال، مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة الأولى، 1420هـ - 2000م.
- كتاب النقائض «نقائض جرير والفرزدق لأبي عُبيدة مُعمّر بن المثنى» المتوفى سنة 209هـ، باعتناء المستشرق الإنكليزي بيفان، طُبع في مدينة ليدن بمطبعة بريل 1907م، نشر دار صادر، بيروت، لبنان، د.ت.
- لسان العرب، لابن منظور، تحقيق الأستاذ عبد الله الكبير وآخرين، دار المعارف، القاهرة، د.ت.
- لغة الشعر «دراسة في الضرورة الشعرية»، للدكتور محمد حماسة عبد اللطيف، دار الشروق، القاهرة، 1996.
- اللهجات العربية في التراث، القسم الثاني «النظام النحوي»، الدار العربية للكتاب، بيروت، لبنان، 1983.
- معاني الحروف، للرماني، تحقيق الدكتور عبد الفتاح شلبي، دار نهضة مصر، القاهرة، د.ت.
- معاني القرآن، للفرّاء، الجزء الأول تحقيق أحمد نجاتي ومحمد علي النجار والثاني تحقيق محمد علي النجار، دار السرور، بيروت، لبنان، د.ت.

- معاني القرآن، للكسائي، أعاد بناءه وقدم له الدكتور شحاته عيسى، دار قباء، القاهرة، 1988.
- معجم الشعراء، للمرزباني «المتوفى سنة أربعٍ وثمانين وثلاثمائة»، صحّحه وعلّق عليه الأستاذ الدكتور ف. كرنكو، دار الجيل، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1411هـ - 1991م.
- مغني اللبيب، لابن هشام الأنصاري، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الشام للتراث، بيروت، لبنان، د.ت.
- المقتضب، للمبرد، تحقيق محمد عبد الخالق عضيمة، عالم الكتب، بيروت، د.ت.
- الممتع في التصريف، لابن عصفور، تحقيق الدكتور فخر الدين قباوة، دار الآفاق الجديدة، بيروت، لبنان، ط 4، 1979م.
- المنصف، لابن جني، تحقيق محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1999.
- نتائج التحصيل في شرح كتاب التسهيل، لمحمد بن محمد بن أبي بكر المرابط الدلائي، مع دراسة شخصية مؤلفه، تحقيق الدكتور مصطفى الصادق العربي، نَشْر الكتاب والتوزيع والإعلان والمطابع، بنغازي، ليبيا، د.ت.
- همع الهوامع، للسيوطي، تحقيق الدكتور عبد الحميد هنداوي، المكتبة التوفيقية، القاهرة، د.ت.



د. محمّد أمحمّد الكيش

خطرت لي فكرة هذا الموضوع عندما بدأت في دراسة موضوع بعنوان: (طلب الخفّة وأثره الصوتي في بنية الكلمة العربية)* أثناء قراءتي الأولى، وأوردت لها أن تكون ضمن مباحث الدراسة، لكن لم يكتب لها ذلك، لما تحمل في طيّاتها من أفكار قد تخالف بعض الأفكار اللغوية السائدة، مما جعلها تبقى في طيِّ وُرَيْقاتها، وسار البحث مثلما خُطط له، وها أنذا أفكّ طيّها، وأخرجها في هذه الصفحات القليلة، لعلها تجد القبول والرّضا عند المتخصصين في مجال الدراسات اللغوية، أو تثير لديهم ردود فعل يمكن أن تُسهم في إثراء الفكرة؛ انطلاقاً من أن الكلمة الأخيرة في مجال الدراسات الإنسانية لم تقل بعد.

وأرجو ألا تؤخذ هذه الورقة من باب التجنّي على اللغة ومصطلحاتها، وما يثار حولها من مناقشات، القصد منها النّيل من اللغة، ومحاولة هدمها، فالمقصود منها هو العودة باللغة إلى طبيعتها، التي أساسها أن كل ما يكتب ينطق، أي كل صوت له مساحة نطقيّة ورمزٌ يعرف به في الكتابة.

* دراسة قدمت لنيل درجة الدكتوراه في جامعة القاهرة.

أمّا ما كان غير منطوق فلا داعي لجعل رمز له، وذلك لتسلم اللغة من التعقيد والغموض، فالعربية لغة تامة البناء كتابةً ونطقاً، خالية من التعقيد والغموض، فلا تحتاج إلى مناقشات أو افتراضات منطقية أو حسابية، إنما تحتاج إلى العناية بها، والمحافظة عليها، وعدم تثقيل ألفاظها، وعرقلة سلاستها كتابةً، بما لم يكن من مكوناتها، أو عنصراً من عناصر تراكيبها.

* * *

إن مصطلح السّكون في العربية من الظّواهر اللّغوية التي اختلف فيها، ولم يُحْسَم فيها برأي قاطع، يجعلنا نطمئن إليه، وأريد أن أتعرّض لهذه الظّاهرة في محاولة متواضعة لإجلاء بعض ما فيها من غموض، وتحليل بعض الآراء الواردة فيها، وإثرائها بالنّقاش، لما لهذه الظّاهرة من أهمية بالغة في حياة اللّغة العربية.

فالسّكون: هو سلب، أي سلب الصّوت حركته، وبقاء الحرف خالياً من الشّكل، فلا يتأتى نطق السّكون؛ لأنّه ليس له أي قيمة صوتية، أو أثر سمعي في الأذن، يمكن أن ينشأ عنه مدلول مصطلح يضاف إلى الصّوت، فيعطيه معنى آخر يكتمل به، وهذا ما دعا د. كمال بشر إلى القول: (إن السّكون من النّاحية الصّوتية خالٍ هو الآخر من التّحقيق الصّوتي، أي ليس له أثر مادي من ناحية النّطق الفعلي)[1].

والسّكون بسبب طبيعته التي تدلّ على انعدام الحركة، أهْمَله أبو الأسود الدؤلي، عندما قال لكاتبه: (إذا رأيتني قد فتحتُ فمي بالحرف فأنقط نقطة فوقه على أعلاه، وإن ضممتُ فمي فأنقط نقطة بين يدي الحرف، وإن كسرتُ فاجعل نقطة تحت الحرف)[2]، وبهذا سنَّ أبو الأسود قانون الضّبط، الذي أساسه طبيعة حركة اللِسان بالصّوائت، فحوّلها إلى رموز كتابية لتمييز كل صوتٍ من هذه الصّوائت عن غيره كتابة.

(1) مجلة مجمع اللغة العربية، مقالة السكون، ج 24 سنة 1969م.

(2) الفهرست لابن النديم 60.

فوضعية اللّسان عند النّطق بهذه الصّوائت هي التي تحدد نوع هذه الأصوات، فعندما يكون (اللّسان مستوياً في قاع الفم مع انحراف قليل في أقصاه، نحو أقصى الحنك، وترك الهواء ينطلق من الرّئتين، ويهزّ الأوتار الصّوتية، وهو مارٌّ بها، ينتج صوت الفتحة (a)، فإذا تركت مقدمة اللّسان تصعد نحو وسط الحنك الأعلى، بحيث يكون الفراغ بينهما كافياً لمرور الهواء، دون أن يحدث في مروره بهذا الوضع أي نحو من الاحتكاك، والحفيف، وجعلت الأوتار الصّوتية تهتزّ مع ذلك، نتج صوت الكسرة الخالصة (I).... أمّا إذا ارتفع أقصى اللّسان نحو سقف الحنك بحيث لا يحدث للهواء المار بهذه المنطقة أي نوع من الحفيف، مع حدوث ذبذبة في الأوتار الصّوتية، فإنّ الصّوت الذي ينتج عن ذلك هو صوت الضّمة الخالصة (U)[1]، مع ضم الشّفتين.

فلم يَضِف أبو الأسود الدؤلي إلى هذه الرّموز الدّالة على الحركات شيئاً؛ لأنّ هذه الحركات التي هي خاصة بالإعراب وغيره لها قيمة صوتية، أو أثر سمعي في الأذن، وما كان خالياً من التّحريك حقيقة أبقاه على حاله، لم يرمز إليه؛ لأنّ هذه الأصوات عنده هي نتاج تحريك الهواء المندفع من الرّئتين إلى الفم، وما يسببه من اهتزاز للأوتار الصّوتية، لا عن حبس الهواء، لذا فلم يكن عنده صوت آخر يرمز إلى خلو الحرف من الحركة؛ لأنّه عنده كمٌّ مُهْملٌ، لا قيمة صوتية له، سوى مخرج ذلك الصّوت، الذي يحدث فيه قطع النَّفَس بالضّغط على المخرج، استراحة لها من استرسال المتحركات.

وخلو الصّوت من الحركة جعل كثيراً من العلماء يبحثون له عن مصطلح يتلاءم مع هذا الخلو، فقد رمز له سيبويه بحرف الخاء دلالة للجزم والإسكان[2]، وجاء في حاشية الكتاب قول السيرافي: (.... فلأنَّ الخاء أوّل قولك: خفيف

(1) المدخل إلى علم اللغة، د/ رمضان عبد التواب 92 ـ 93.

(2) الكتاب 4/ 169.

فدلّ به على السّكون؛ لأنّه تخفيف)[1]، وإليه ذهب ابن يعيش فقال: (علامة السّكون الخاء)[2]، وأما خالد الأزهري فقال: إنّها رأس (حاء) مهملة مختصر من استراح، وجعلها بعضهم دائرة (o)؛ لأن الّدائرة صفر، وهو الذي لا شيء فيه من العدد[3]، وقال صاحب الموضع: إنّما هي جيم، أو رأس ميم، وكلاهما مختصر من (جزم)[4].

كل هذه المصطلحات جُعِلت علامة للحرف الذي أبقاه أبو الأسود الدؤلي خالياً من الشّكل في مقابل الصّوائت القصيرة (الحركات).

فطبيعة الصّوت الخالي من الشّكل أن ينطق به مضغوطاً عليه في المخرج، مجرداً جامداً خالياً من التّحريك، الذي يخفف الضّغط عليه، فلم تَـضِف الحركة إليه أي قيمة صوتية أو أثر سمعي يدعم مدلوله.

وعندما نمعن النّظر في هذه المصطلحات نجد أن كل واحد منها قد وافقه الصّواب في جانب معين من خلو الحرف من الحركة.

فالرمز للسكون بالخاء المراد به الخفة، أو تخفيف النّطق، يضعنا في إشكالية تتطلب وضع حلٍّ لها، والإجابة على تساؤل مهم، وهو كيف يكون الصّوت خفيفاً، وهو مضغوط عليه أثناء النّطق، مما جعله يكتسب صفة الشدّة؟

يقول إبراهيم مصطفى في وصف النّطق بالصّوت خالياً من الشّكل: (... يستلزم أن تضغط على النفس المخرج معتمداً على الحرف، محتفظاً به، وفي هذا كلفة تراها إذا نطقت بمثل أب ات اث)[5].

---

(1) المصدر نفسه.

(2) شرح المفصل 9/ 68.

(3) ينظر التصريح بمضمون التوضيح 5/ 247.

(4) المصدر نفسه.

(5) إحياء النحو 82.

ولعل ما يحدث لبعض الأصوات الشّديدة من إطالة لها، وتحريكها بصويت يسهّل النّطق بها، بسبب ما يعتريها من ضغط على المخرج، وانحباس النّفَس لخلوها من الحركات، إنما هو دليل على ثقل النّطق بهذه الأصوات، ويكون ذلك في أصوات القلقلة (قطب جد).

قال ابن يعيش: (أحرف القلقلة ما في قولك: (قد طبج) والقلقلة: ما تحس به إذا وقفت عليها من شدة الصّوت المتصعد من الصدر مع الحفز والضغط)[1]، ويقول أيضاً: (وسميت حروف القلقلة لأنك لا تستطيع الوقوف عليها إلا بصوت، وذلك لشدّة الحصر، والضغط نحو: الحق، اذهب، اخلِط، اخرج)[2] ومن قبله قال سيبويه: (واعلم أن من الحروف حروفاً مُشْرَبة ضُغِطَت من مواضعها، فإذا وقفت خرج معها من الفم صُوَيْتٌ، ونبا اللسان عن موضعه، وهي حروف القلقلة... وذلك القاف، والجيم، والطاء، والدال، والباء، والدليل على ذلك أنك تقول الحِذق، فلا تستطيع أن تقف إلا مع الصُّويت لشدّة ضغط الحرف)[3]، ويقول د. السعران: (إن نطق هذه الأصوات نطقاً واضحاً حالة الوقف يستدعي جهداً كبيراً؛ لأنها شديدة انفجارية)[4]، وهذا ما دعا محمد الأنطاكي إلى تساؤل مُهم، فقال: (ألا ترى أن السّاكن) ــ أي الحرف الخالي من الحركة ـ (أشدّ من المتحرك)[5] أليس في هذا دليلٌ كافٍ على أن خلو الحرف من الحركات فيه ثقل شديد وعسر في النطق؟

---

(1) شرح المفصل 10/ 128.

(2) المصدر نفسه 10/ 130.

(3) الكتاب 4/ 174.

(4) علم اللغة، 160، 161.

(5) دراسات في فقه اللغة الأنطاكي، 95.

وأرجع أحد المحدثين سبب التحريك بالقلقلة إلى: (إحساسهم بأنها توشك أن تختفي في حالة حين تتحول إلى أصوات مهموسة خفية، فكانت هذه القلقلة وسيلة إظهار الصّوت، وتوفيته حقه، وبخاصة في القرآن الكريم)[1].

هذا التحريك الذي يحدث للحروف التي طالت في النطق بالضغط على المخرج، يجعلها أخف على اللّسان، وأكثر مرونة في النّطق، فيه دليل على أن الأصوات المتحركة أخفّ من الأصوات الخالية منها في بنية الكلمة.

ومن المظاهر التي تدل على صعوبة النّطق بالصّوت الخالي من الحركة عدم جواز الابتداء به (.... س، س، ح) فالصّوت الساكن الأول يصعب النطق به، لا بد من إتيان بـ (س، ح) قبله ـ فيتلون بهذه الحركة ـ وذلك لإزالة الضّغط على المخرج، وتخفيف الشدّة التي اكتسبها من هذا الضغط، وهو ما يعرف عند النحاة بظاهرة همزة الوصل، فاللّسان بطبيعته لا يبدأ النطق إلاّ بصوت (ساكن)[2] بعده حركة، وهو ما يعني فتح الفم، وهذا لا يكون إلاّ بحركة، لا انعدام الحركة، وحبس النفس في المخرج، أي إغلاق مجرى الهواء، ولا بدّ من فتح هذا المغلق عند استرسال النطق، وهذا ما ترجمه العرب قديماً بـ (أن العرب لا يبتدئون بساكن) أي بصوت ساكن خالٍ من الحركات، لأن اللّسان لا ينطلق بصوت ساكن خالٍ من الحركات فيحتاج إلى صوت (ساكن) متحركٍ، أي بعده حركة قال الخليل: (... لأن اللّسان لا ينطلق بالسّاكن فيحتاج إلى ألف وصل)[3]، أي صوت ساكنٍ خالٍ من الحركة.

وهناك ظاهرة أخرى تدعم هذا الرأي، وهي إذا التقى صوتان ساكنان متتاليان خاليان من الحركات، وهو ما يعرف عند الدارسين للعربية بظاهرة التخلص من التقاء الساكنين (س س س ح) ← (س س ح س ح)، أي تحريك

(1) التطور اللغوي، عبد الصبور شاهين 210.

(2) المقصود بالصّوت السّاكن: هو الصّوت الصّحيح في مقابل الحركات.

(3) العين 1/ 49.

الصوت الثاني بحركة تخفف صعوبة النطق بصوتين ساكنين، لخلوهما من الحركات، ولما وقع لهما من انحباس النَّفَس دون فاصل أدى إلى تلعثم اللّسان، وعرقلته، وعدم انسياب الأصوات.

هذه الظواهر تدل على عسر النّطق بالصّوت الخالي من الحركة، فكيف يرمز له بالخاء اختصاراً للتّخفيف، فربما يفهم من هذا الرمز إذا أُطلق عن القيد معنىً خالٍ من الحركة، يكون أقرب إلى الصّواب، وأدل على الواقع اللّغوي.

ولعل الذي أوقعهم في هذا اللّبس هو سرعة النّطق عند بعض القبائل البدوية القاطنة في بادية الحجاز، وهضبة نجد، مثل: تميم، وقيس، وأسد، وغيرها من القبائل البدوية المنتشرة في الصّحراء العربية، حيث إنّ هذه القبائل ادُّعي أنّها كانت تتخلص من حركة عين الكلمة تخفيفاً، في البناء الثلاثي: فعلاً كان أو اسماً، فيقلّ عدد أصواتها، وهو ما يعرف بظاهرة التّفريع، ومن أمثلتها:

• حذف ضمّة العين من الفعل حَسُنَ ← (حَسْنَ) وهو ما عليه قراءة أبي السّمال[1]، في قوله تعالى: ﴿وَحَسُنَ أُولَٰئِكَ رَفِيقًا﴾[2].
• حذف ضمّة العين في الاسم، نحو (رَجُل) ← (رَجْل)، (عَضُد) ← (عَضْد)، وعليه قراءة عيسى[3] في قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنتُ مُتَّخِذَ الْمُضِلِّينَ عَضُدًا﴾[4].
• حذف كسرة العين من الفعل (عَلِمَ) ← (عَلْم)، وهي لغة بكر بن وائل وأناس من تميم[5].
• حذف كسرة العين من الاسم، نحو: (كَبِدٌ) ← (كَبْدٌ)[1]، و(كَتِفٌ) ← (كَتْفٌ)[2] و(كَلِمَة) ← (كَلْمة)[3].

(1) البحر المحيط / 702.

(2) سورة النساء الآية 69.

(3) البحر المحيط 7 / 91.

(4) سورة الكهف الآية 51.

(5) الكتاب 4/ 113.

وكذلك الفتح على الرّغم من خفّته على اللّسان فقد نخُلِّص منه، ومن أمثلة ذلك:

• حذف فتحة العين من الفعل (سَلَفَ) ← (سَلْفَ) في قول الأخطل:

ومــا كــل مبتــاع ولــو سَــلْفَ   براجــع مــا قــد فاتــه بــردادِ

• قالوا أراد الشاعر (سَلَفَ) ولكنه خفف بحذف حركة عين الكلمة[4]، وهو عند ابن جنّي من الشاذ الذي لا يقاس عليه[5].

وكذلك في عين الفعل قَطَعَ في قول الشاعر:

قَطْــعَ عمــرو ســاعدَي وهــب   وعــلا بالعــضب يافوخــه

أراد الشاعر (قَطَعَ)، قال ابن سعيد المؤدب: (إنها لغة مجهولة ولا يلتفت إليها)[6].

حذف فتحة العين من الاسم (جَمَلٌ) ← (جَمْلٌ) في قراءة أبي السّمّال[7] في قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ يَلِجَ ٱلْجَمَلُ فِى سَمِّ ٱلْخِيَاطِ﴾[8].

وقد علّق سيبويه على حذف الفتح بقوله: (ما توالت فيه الفتحتان فإنهم لا يسكنون)[9]، وقال أيضاً: (لا يخفف جَمَلاً)[10]، رداً على قراءة أبي السّمّال، وروى

---

(1) شرح الرضى للشافية 1/ 39.

(2) الكتاب 4/ 13.

(3) معاني القرآن للفراء 2/ 137.

(4) ينظر المنصف في شرح التصريف 1/ 21.

(5) المصدر نفسه.

(6) دقائق التصريف 17.

(7) المحتسب 1/ 148، مختصر شواذ القرآن 48.

(8) سورة الأعراف الآية 4.

(9) الكتاب 4/ 115.

(10) المصدر نفسه 4/ 37.

الأصمعي سؤاله لأبي عمرو بن العلاء: (لم لا تقرأ رغْباً ورهْباً مع ميلك للتخفيف؟ فقال: ويلك! أَجَمْلٌ أم جَمَلٌ: يعني أن المفتوح لا يخفّف)[1].

علل القدماء هذا الحذف بطبيعة البدو في الإسراع بالنّطق، بإسكان عين الكلمة، وربما الذي دعاهم إلى هذا القول هو سرعة الانتقال أثناء النّطق من فاء الكلمة إلى لامها ـ عندهم ـ تخلّصاً من الثقل الناتج عن خلو الحرف من الحركة، فقالوا بالتّخفيف بإسكان العين ظناً منهم أن الصوت الخالي من الحركة أخفّ من المتحرك عملاً بأن (س + ح) أثقل من (س)؛ لأن الأول مركب.

ولعل أصحاب الرأي القائل بأن الصّوت الخالي من الحركة أخف من المتحرك قد حُجب عنهم ما تضفيه الحركة على الحرف من مرونة، وسلاسة، وانسياب، فهي تفك قيده من أسر حبس النّفس، وإغلاق ممر الهواء، فهذه الحركات هوائية، تفتح هذا الممر، ثم تضفي على الصّوت ليونة، كما يضفي اللعاب على الأسنان، فيسهّل مهمتها في أداء وظيفتها.

وقد استحسن أحد المحدثين خلو عين الكلمة من الحركات، ورأى أنه يختصر المقاطع الصّوتية[2]، والذي يتبين لي أنّه لا حاجة لاختصار المقاطع الصّوتية، والفصل بينها، لأن الكلمة ثلاثية كتابة سداسية نطقاً، وهذا أعدل الأبنية، وأوسطها، وأكثرها تداولاً، وشيوعاً، وعلى الرغم من ذلك فورودها واجب القبول؛ لأنّها لهجة من لهجات العرب التي وردت في القراءات القرآنية، والشعر العربي، أمّا القول بالتّخفيف في النّطق من عدمه، فهو رأي قابل للأخذ والرّد، ومرجع ذلك البحث في الدّراسات الصّوتية.

وأمّا الرمز للصّوت الخالي من الحركة بالدائرة (o) فلأن الدائرة تعني صفراً بمعنى واحد، وهو خُلُوٌّ، والخُلُوُّ والصّفر شيءٌ لا قيمة له، فاجتمع

(1) مختصر شواذ القرآن 12.

(2) مجلة مجمع اللغة العربية القاهرة، مقالة الأصول والفروع في التغيير الصرفي، د. علم الدين الجندي 127 / العدد 68، 69 سنة 1992م.

الأمران في عدم وجود القيمة، فاختيرت هذه العلامة، وهي الآن أكثر استعمالاً لخفتها في الكتابة، وللطافتها، وأول من اخترع هذه العلامة واستعملها الخليل ابن أحمد الفراهيدي[1]، صاحب التفكير العروضي، متحرك ساكن (/o/).

والرمز لهذا الصّوت بالجيم (ج) وهو الحرف الأوّل من (جزم) ورأس الميم (م) الحرف الأخير منها، وإخلاء الحرف يطابق مصطلح (الجزم) في المعنى؛ لأن الجزم هو القطع[2]، قال المبرد: (إنما سُمِّي الجزم جزماً؛ لأنّ الجزم في كلام العرب القطع، يقال: أفعل ذلك جزماً، فكأنّه قُطِع الإعراب عن الحرف)[3]، أي قطع الحركة، أو الحرف الأخير من الفعل المضارع في حالة دخول أداة الجزم عليه، تقول: لم يَضْرِبْ ولم يَسْعَ، ولم يَرمِ، أو الفعل الأمر: اضرب، اسْعَ، ارمِ.

وعند كتابة هذه الأفعال كتابة صوتيّة تتضح علامة القطع في الصّيغ: يَضْرِبْ = (س ح س س ح س)، يَسْعَ = (س ح س س ح) يَرْمِ = (س ح س س ح)، اضْرِبْ = (س ح س س ح س)، اسْعَ = (س ح س س ح)، ارْمِ = (س ح س س ح)، حُذِفَ من كل هذه الصِّيغ (ح) من الفعل الصحيح وحرف من الفعل المعتل في آخر الكلمة، وهذا يعني القطع الذي هو الجزم.

هذا التّحليل الصّوتي لهذه الصّيغ يجعلنا نعود إلى طبيعة اللّغة أثناء الإعراب، فصيغ الفعل المضارع مجزومة، وعلامة الجزم فيها حذف الحركة الأخيرة، أو الحرف الأخير منها، ويبقى في المعتل جزء من الصّائت الطّويل أي: حركة[4]، دليلاً على المحذوف للجزم.

وفي صيغ فعل الأمر البناء على حذف الحركة الأخيرة من الفعل، سواءً أكان الفعل صحيحاً أو حذف الحرف الأخير من المعتل الآخر، وفيه تبقى

---

(1) ينظر العين 1/ 49 ـ 50.

(2) اللّسان (جزم) 12/ 97.

(3) المصدر نفسه.

(4) الأصوات اللغوية 157.

الحركة دليلاً على المحذوف، وفي هذا دليل على أن مصطلح الجزم أقرب إلى الحقيقة اللّغوية، على أساس أنّه علامة إعرابية في الفعل المضارع المجزوم، وفعل الأمر منقطع منه.

أما قول خالد الأزهري: بالرّمز لها برأس حاء مهملة (ح) مختصر من (استراح) أي الحرف الأخير منها، فلعل في هذا ما يتفق مع تقسيم المقاطع الصّوتية، فعندما تطول الكلمة، وتكثر فيها الحركات، يـضْعُفُ النَّفَس المصاحب للصّوت المندفع من الرّئتين، ويصيب أعضاء النطق تعب وإرهاق عند النطق بها، فيحتاج إلى قطع الاسترسال بالسّكت، والوقوف قليلاً، ومحل هذا الكلمة التي زادت أصواتها عن ثلاثة سواكن متحركة متتالية، وهو أقصى ما يستطيع النَّفَس تحمله، لذا وجب قطع هذا التتابع بإخلاء حرف منها من الحركات، نحو: ضَرَبْتَ ُ، أو ضَرَبَتْ، حيث ينحبس النَّفَس عند صوت الباء في الصّيغة الأولى، والتاء في الصّيغة الثانية، وكذلك الصيغة الرباعية يشترط فيه خلو أحد أصواتها من الحركات لمنع تواليها، وضرورة حبس النَّفَس نحو: دَحْرَجَ وزَلْزَلَ في الفعل، وفي الاسم نحو: دِرْهَم، وثَعْلَب.

فالسّكت هنا المتمثّل في إخلاء الحركة من أصواتها، وهو قطع النَّفَس، لعلّ المقصود من هذا القطع استراحة لأعضاء النّطق وإعطاء النَّفَس، دفعة قوية جديدة لاستئناف الاسترسال في النّطق.

ومن سمة الصّيغة العربية في النّطق أنّها تأخذ وضعية تتفق مع حركة اللّسان في علو، وانحدار، وتوسط، واستراحة للنَّفَس من تواصل اندفاع الهواء المصاحب للصّوت، مما يجعل تعاريج الكلمة تتضح، وأصواتها تتلون، فتظهر منمقة جميلة في موسيقاها، واضحة الدّلالة في معناها دون تعب أو كلل لأعضاء النّطق.

كل مصطلح من هذه المصطلحات، وكل رأي من هذه الآراء الواردة في أفكار العلماء الأجلاء له دليل مادي قد يطابق بعض الحقائق اللّغوية، ويتفق

معها في بعض الجوانب المعنوية، ولكنه لا يحيط بها جميعها مما دفعني إلى مناقشتها محاولاً ـ في جهد متواضع ـ إجلاء بعض الغموض الدّائر حولها.

ومن خلال مناقشة هذا الموضوع يتضح لي: أن مصطلح الجزم لا يدل على ما يدل عليه مصطلح الاستراحة. ومصطلح الرّمز بالدّائرة (o) لا يدل على بقية المعاني. ومصطلح الخاء (خ) لا يدلّ على ما يدلّ عليه ما ذُكِرَ من المصطلحات، إلاّ إذا قصد منه معنى الخلو ذاته، وربما لا يجانبه الصّواب في هذا.

فترك الحرف خالياً مثلما فعل أبو الأسود الدؤلي يُعَدُّ عودة إلى طبيعة اللغة، وأدلّ على المعنى؛ لفقده القيمة الصّوتية ولعمومه وشموله جميع الجوانب اللفظية والمعنوية لهذه المصطلحات.

مصادر البحث ومراجعه

1 ـ إحياء النحو، لإبراهيم مصطفى، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة الطبعة الثالثة 1992م.

2 ـ الأصوات اللّغوية، لإبراهيم أنيس، مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة السادسة 1984م.

3 ـ البحر المحيط، لأبي حيّان، دار الفكر بيروت / لبنان 1992م.

4 ـ التصريح بمضمون التوضيح، لخالد الأزهري، تحقيق د. عبد الفتاح بحيري إبراهيم، الجمع التصويري والتجهيز الزهراء للإعلام العربي القاهرة، الطبعة الأولى 1997م.

5 ـ التطور اللغوي، لعبد الصبور شاهين، مؤسسة الرسالة بيروت، الطبعة الثانية 1995م.

6 ـ دراسات في فقه اللغة، لمحمد الأنطاكي، دار الشرق العربي بيروت، الطبعة الرابعة. 1996م.

7 ـ دقائق التصريف، للقاسم المؤدب، تحقيق أحمد ناجي القيسي وآخرين، مطبعة المجمع العلمي العراق بغداد، 1987م.

8 ـ شرح الرضي للشافية، تحقيق محمد نور الحسن وآخرين، دار الفكر العربي بيروت 1975م.

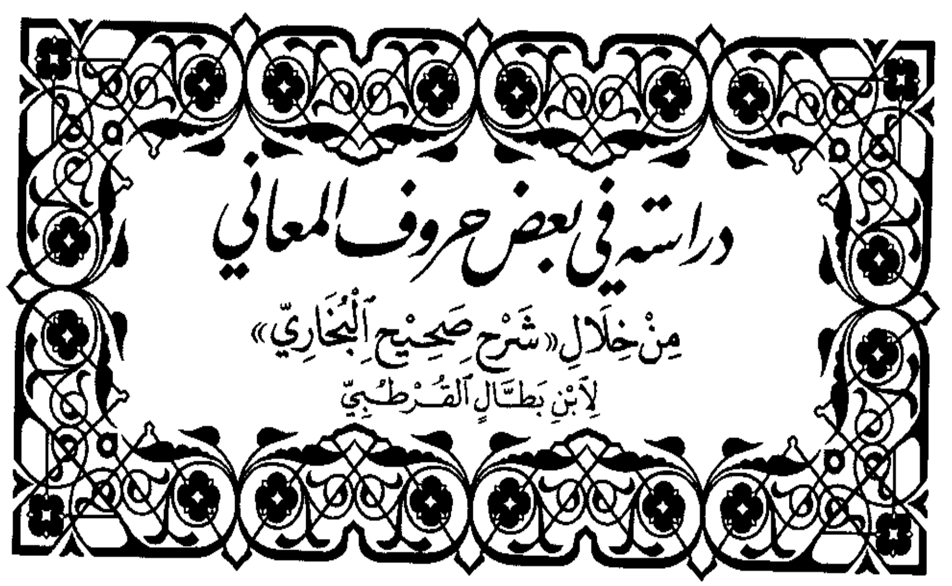
9 ـ شرح المفصل، لابن يعيش، عالم الكتب بيروت.

10 ـ العين، للخليل بن أحمد، تحقيق د / المحزومي د/ السامرائي، مؤسسة الأعلمي للطباعة بيروت، الطبعة الأولى 1988م.

11 ـ الفهرست لابن النديم، دار المعرفة للطباعة والنشر بيروت لبنان.

12 ـ الكتاب، لسيبويه، تحقيق عبد السلام هارون، الهيئة المصرية للكتاب 1978م.

13 ـ لسان العرب، لابن منظور، دار صادر بيروت، بدون تاريخ.
14 ـ مجلة مجمع اللغة العربية القاهرة، (ج) 68، 69 سنة 1991م.
15 ـ المحتسب، لابن جنّي، تحقيق علي النجدي ناصف وآخر، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية القاهرة 1994م.
16 ـ مختصر شواذ القرآن الكريم، لابن خالويه، عالم الكتب، بيروت لبنان، بدون تاريخ.
17 ـ المدخل إلى علم اللغة، د. رمضان عبد التواب، مكتبة الخانجي القاهرة الطبعة الثالثة 1997م.
18 ـ المنصف في شرح التصريف، لابن جنّي، تحقيق إبراهيم مصطفى، دار إحياء التراث القديم، القاهرة، الطبعة الأولى 1955م.



د. فرج بن ونيس بن السّاعدي بن الصّيد بن علي

لا جرم أنّ حروف المعاني قد تناولها علماء العربية في كتبهم، بل إنّ ثُلّةً من هؤلاء السّادة الجلّة قد خصصوا لها كتباً مستقلة، ولكنّها لا تزال محتاجة إلى البحث والدراسة؛ لأنّها كثيرة ومعانيها أكثر، ثمّ إنّ الباحث في موضوعٍ مّا لا يستطيع الإحاطة به من جميع جوانبه؛ لأنّ الاستقصاء دونه خرْط القَتاد، فالمشاركة ممكنة والإحاطة متعذرة، والعلم حلقات يكمّل بعضها بعضاً؛ إذْ «للسّابق التقعيد والتأصيل، وللمتأخّر الناقد التتميم والتكميل»[1]، ولكنّ الفَضْل للمتقدم.

ومن الحقائق الواقعية التي يجهلها كثير من الناس وربّما يتجاهلها آخرون أنّ كتب الثقافة الإسلامية التي دبّجها علماؤنا المتقدمون زماناً وإحْساناً في مجال الوسائل أو في مجال المقاصد مفْعمة بالمباحث العلمية المختلفة.

فلو سرَّحتَ نظرك في كتب علوم القرآن وشروح كتب الحديث والسيرة النبوية وكتب الكلام والفقه وأصوله وقواعده وقواميس اللغة وكتب الأدب

(1) البرهان في أصول الفقه للجويني جـ 2: 1147 بتصرف.

الأمالي وشروح دواوين الشعر العربيّ وكتب التاريخ والتراجم لارْتددْتَ بهيراً، وانقلب إليك بصرك حسيراً.

وقد حظي الجانب اللغويّ -بلْهَ حروف المعاني- بنصيب موفور من البحث والدراسة في مطولات هؤلاء الأسلاف ومختصراتهم.

ولكنّ علماء أصول الفقه هُمْ الفائزونَ بقصب السبق في هذا الميدان؛ إذْ جعلوا القضايا اللغوية دِعامة بحثهم وقطب دائرته، بل «دقّقوا النظر في فهمْ أشياء من كلام العرب لم تصل إليها النحاة ولا اللغويّون»[1].

وأمّا حروف المعاني فلا تجد كتاباً في أصول الفقه يخلو من البحث فيها، والخوْض في معانيها؛ لأنها واسطة عِقْد العلاقة بين العربية والأصول، وهي أعْلق بهذا العلم من جميع أبواب العربية، بل «هي من أبواب أصول الفقه»[2] والكلام في هذا الموضوع يحتاج إلى تطويل، ومن كان في ريب من هذه الحقيقة فعليه بالبحث والمطالعة والتفتيش؛ لأنّ «الوقوف على الحقائق لا يكون إلاّ بشدّة البحث، وشدّة البحث لا تكون إلاّ بكثرة المطالعة والتفتيش»[3].

ومن العلماء الذين عُنُوا بالمباحث اللغوية عامّة وحروف المعاني خاصّة عنايةً فائقة شرّاح كتب الحديث النبويّ الشريف، بيْد أنّ هذه المباحث القيّمة جاءت في طيات كتبهم شذرات متناثرة يعْسر حصْرها، ولكنّ هذه الظاهرة الإيجابية[4] التي امتازت بها كتب أسْلافنا لا تصُدّنا عن التقاط تلك الدرر المتناثرة وجمْعها وترتيبها والتّوفُّر على دراستها للاستفادة منها.

---

(1) البرهان للجويني جـ 1: 169، والإبهاج للسبكي جـ 2: 15، والبحر المحيط للزركشي جـ 1: 14، والبرهان للزركشي جـ 4: 78، 85 بتصرف.

(2) الإشارات الإلهية للطوفي جـ 2: 104.

(3) التقريب لابن حزم: 198، وانظر البرهان للجويني جـ 2: 1200، 1201، واقتضاء الصراط المستقيم جـ 1: 145.

(4) يرى بعض أصحاب التخصّص الضيّق أنّ هذه الظاهرة مخالفة للمنهجية والموضوعية، وكم من عائب قولاً صحيحاً..!

وقد كان للإمام أبي الحسن عليّ بن خلف بن عبد الملك بن بطّال[1] القرطبي القِدْحُ المُعَلَّى في هذا الجانب كما يلوح من خلال كتابه «شرح صحيح البخاري».

فهو وإنْ كان قد صرف جُلَّ اهتمامه إلى الخَوْض في غمار الأحكام الفقهيّة استنباطاً وتوفيقاً وترجيحاً وتبييناً لمواطن الإجماع والاتفاق وإدْحاضاً للآراءِ التي لا تستند إلى دليل فإنه لم يبخس الجانب اللّغوي حقه من البحث والدراسة، بل إنه قد جمع في ثنايا هذا الشرح ما لا يحصى من الفوائد اللغوية.

ومن الفوائد اللغوية التي أتحفنا بها ما تناثر في طيات كتابه المذكور من دراسة قيّمة حول «حروف المعاني» التي هي باب دقيق من أبواب العربية، وسِرّ من أسْرارها العجيبة، ولها من القيمة الدلالية ما يجعلها قمينة بالاستثمار في المجال الفقهي.

وقد أردْتُ في هذا البحث جمْع وترتيب ودراسة بعض الحروف التي تناولها مستعيناً بالله، ومعتمداً على ما توافر لديّ من المراجع.

ولا ندّعي أنّ هذا البحث ﴿لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّآ أَحْصَىٰهَا ﴾[2] ولكنه إسْهام بجهد المقلّ، وجهد المقلّ غير قليل، ونأمل أن يضطلع أصحاب الهمم العالية من طلاب الدراسات العليا بجمْع نسخ هذا الكتاب وتحقيقه تحقيقاً علمياً؛ لأن تحقيق النسخة المطبوعة التي اطّلعْتُ عليها لا يناسب قيمته العلميّة،

---

(1) وهناك محمد بن بطال الأندلسي المتوفى سنة 366هـ، وأبو أيّوب سليمان بن محمد بن بطال البطَلْيَوْسي شيخ ابن عبد البرّ القرطبي، وعَمْرو بن بطال الإشبيلي، وانظر كتاب صلة الصلة لابن الزبير الغرناطي القسم الرابع: 166، وشجرة النور الزكية: 98، 102، وأمّا ابن بطال الركبي فهو صاحب «النظم المستعذب في شرح غريب المهذّب» للإمام أبي إسحق الشيرازي، و«المستعذب» مطبوع بدار الكتب العربية في مصر، وبدار الأرقم في بيروت.

(2) سورة الكهف الآية: 49.

ومن الكتاب المذكور مخطوطات[1] لم يرجع إليها الأستاذان اللذان عُنيا بتحقيق نسخته المطبوعة، وربما توجد منه نُسَخٌ أخرى في بعض المكتبات العامّة أو الخاصة؛ فعدم الوُجْدان لا يدّل على عدم الوجود؛ إذْ كمْ في الزوايا من خبايا!

بل يجب أن يقوم بعض حذاق طلاب الدراسات العليا بدراسة حول هذا الكتاب؛ فإذا كان ابن حجر قد كتبتْ حوله رسالة علمية[2] فإنّ ابن بطال أوْلى بذلك وأجْدر، وهو من مراجع ابن حجر.

«مِنْ»

التبعيض:

ذكر ابن بطال أنّ «مِنْ» في قوله (ﷺ): (إنّ من البيان لَسِحْراً)[3] تفيد التبعيض[4]، والمعْنى: بعْض البيان؛ لأنّ «علامة كونها للتبعيض صلاحية بعْضٍ مكانها، وهذا المعْنى متفق عليه في مِنْ»[5].

وأمّا «من» الواقعة في قوله تعالى: ﴿يَدْعُوكُمْ لِيَغْفِرَ لَكُم مِّن ذُنُوبِكُمْ ﴾[6] فهي لابتداء الغاية، والمعنى: يخلّصكم من ذنوبكم، فرجع المعنى إلى معْنى قوله: ﴿وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ ﴾[7] لأنه على تضمين الفعل معنى فعل آخر[8]، من هذا الباب

(1) توجد هذه النسخ المخطوطة في خزانة المسجد الأعظم بتازة في المغرب تحت الأرقام الآتية: 115، 171، 173، 178، وانظر فهرس مخطوطات الخزانة العلمية بالمسجد الأعظم بتازة جـ 1: 174 ـ 177.

(2) عنوان هذه الرسالة: «جهود ابن حجر اللغوية في فتح الباري» وانظر التنقيح للزركشي جـ 3: 1521.

(3) شرح صحيح البخاري لابن بطال جـ 9: 446.

(4) انظر شرح صحيح البخاري لابن بطال جـ 9: 448.

(5) المقاصد الشافية للشاطبي جـ 3: 585.

(6) سورة إبراهيم الآية: 10.

(7) سورة آل عمران الآية: 31.

(8) انظر المقاصد الشافية للشاطبي جـ 3: 602 بتصرف.

قوله تعالى: ﴿هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰ تِجَارَةٍ تُنجِيكُم مِّنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ﴾[1] أي تخلّصكم، وإسناد الفعل (تنجيكم) للتجارة مجاز.

وأمّا «مِنْ» التي في قوله سبحانه: ﴿فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُم مِّنْهُ﴾[2] فمنهم من حملها على ابتداء الغاية، ومنهم من حملها على التبعيض؛ فعلى القول الأوّل لا يشترط أن يكون المتيمّم به ذا غبار يعْلق بمحلّ التيمّم، وهو قول مالك وأبي حنيفة، وعلى القول الآخر يشترط في المتيمّم به أن يكون ذا غبار بحيث يعْلق باليد جزءٌ منه يصل إلى أعضاء التيمّم، وهو قول الشافعي وأحمد[3].

والظاهر أنّ إفادة «مِنْ» ابتداءَ الغاية والتبعيض بالوضع المشترك هي السّبب في اختلاف منازع هؤلاء السّادة الجلّة رضي الله عنهم.

«الباء»

الإلْصاق:

ذكر ابن بطال أن «الباء» في قوله تعالى: ﴿وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ﴾[4] للإلصاق لا للتبعيض كقوله تعالى: ﴿وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ﴾[5] وقد أجْمعوا أنّه لا يجوز الطواف ببعضه فكذلك مسْح الرأس[6].

وفي هذا حجة القائلين بمسْح جميع الرأس في الوضوء، ومن المقرّر عند أهل العربية أنّ الإلصاق هو الأصل في معاني «الباء» وأنّ معانيها الأُخر راجعة

(1) سورة الصف الآية: 10.

(2) سورة المائدة الآية: 6.

(3) انظر الإشارات جـ 2: 103، والصعقة الغضبيّة للطوفي: 442، 443، والإشراف للقاضي عبد الوهاب جـ 1: 160، 161 والمسالك لابن العربي جـ 2: 237، والبحر للزركشي جـ 2: 293، والقواعد لابن اللّحّام جـ 1: 497 بتصرف.

(4) سورة المائدة الآية: 6.

(5) سورة الحج الآية: 29.

(6) انظر شرح صحيح البخاري لابن بطال القرطبي جـ 1: 284.

إلى هذا الأصل الذي لا يفارقها، وذكر بعضهم أنّ «الباء» زائدة هنا، ولكنّ المعنى على ثبوتها وسقوطها سواءٌ[1].

وأمّا القائلون بمسْح بعْض الرأس في الوضوء فحجتهم أن «الباء» في قوله تعالى: ﴿وَٱمۡسَحُواْ بِرُءُوسِكُمۡ﴾[2] للتبعيض؛ لأنّ المسْح في لسان العرب من شأنه الاستيعاب[3].

والأحْوط مسْح جميع الرأس في الوضوء؛ لأنّ مسْح الرأس كله مُجْمع عليه، واختلفوا فيمن مسح بعْضه، والواجب تأدية فرض الوضوء باليقين، وهو مسح الرأس كله[4]؛ لأنّ الإلصاق هو المعنى المتّفق عليه للباء، بل هو المعنى الأصلي لهذا الحرف، وأنّ المعاني الأخر متفرعة عنه وراجعة إليه، وأمّا كون «الباء» للتبعيض فهو محكي عن الإمام الشافعي[5]، ولكنّ ابن جنّي قال: «لا يعْرفه أصحابنا، ولا وَرَدَ به ثَبَتٌ»[6].

وكذلك السيوطي أنكر أن تكون «الباء» عند الشافعي للتبعيض في ﴿وَٱمۡسَحُواْ بِرُءُوسِكُمۡ﴾[7] وحقق أنها للإلصاق، ومعنى الإلصاق: المسح بالرأس، وهذا صادق على جميع الرأس وعلى بعضه، فمن أوجب الاستيعاب كمالك أخذ بالاحتياط، ومن أوجب أقل ما يقع عليه اسم المسح كالشافعي أخذ باليقين[8].

---

(1) انظر أحكام القرآن لابن الفرس الأندلسي جـ 2: 369 بتصرف.

(2) سورة المائدة الآية: 6.

(3) انظر شرح صحيح البخاري لابن بطال جـ 1: 282.

(4) انظر شرح صحيح البخاري لابن بطال جـ 1: 283 بتصرف.

(5) سر صناعة الإعراب جـ 1: 123.

(6) سر صناعة الإعراب جـ 1: 123.

(7) سورة المائدة الآية: 6.

(8) انظر حاشية على شرح بانت سعاد للبغدادي جـ 1: 103 ـ 104، ولم أرَ هذا الكلام للسيوطي في كتبه التي اطلعت عليها، والناقل أمين.

وكلام الشافعي في «الأمّ» يوحي بأنّ «الباء» تفيد التبعيض[1]، والإثبات مقدم على النفي، ومن حفظ حجّة على من لم يحفظ، والشافعي حجة في اللغة؛ لأنه «قضى في تعلّم اللغة عشرين عاماً، فقيل له في ذلك، فقال: ما أردتُ بهذا إلاّ الاستعانة على الفقه»[2] ثم إنّ «وقوع الخطأ في النفي أكثر منه في الإثبات؛ لأنّ إحاطة الإنسان بما يُثبته أيسر من إحاطته بما ينفيه»[3].

واعلم أنّ الاختلاف في الممسوح من الرأس عند الوضوء ليس من الاختلاف الفقهيّ المذموم، وإنما هو من تباين المنازع لهؤلاء السادة الجلّة في استنباط الحكم الفقهي داخل سياح الكتاب والسنة والأصول العامّة والقواعد الكلّيّة للشريعة، وحسب المعهود من اللغة العربية التي هي لسان الوحي الإلهي.

«اللام»

بمعنى على:

ذكر ابن بطال أنّ «اللام» في قوله (ﷺ): (من قال حين يسمع النداء... حلّتْ له شفاعتي)[4] هي بمعنى «على» أيْ غشيتْه وحلّتْ عليه، لا أنها كانت حراماً عليه قبل ذلك[5].

والظاهر أنّ «اللام» في قوله: (حلّت له...) تفيد الاستحقاق؛ إذ المعنى: استحق الشفاعة، وكذلك «اللام» في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلۡفُقَرَآءِ ﴾[6] للاستحقاق.

(1) انظر الأمّ للإمام الشافعي جـ2: 56.

(2) ترتيب المدارك للقاضي عياض جـ1: 388.

(3) البرهان للجويني جـ2: 1200، 1201، واقتضاء الصراط المستقيم جـ1: 145.

(4) شرح صحيح البخاري لابن بطال القرطبي جـ2: 242، 243 باب: الدعاء عند النداء.

(5) انظر شرح صحيح البخاري لابن بطال القرطبي جـ2: 243.

(6) سورة التوبة الآية: 60.

وأمّا «اللام» في قوله سبحانه: ﴿ وَيَخِرُّونَ لِلْأَذْقَانِ ﴾[1] فهي بمعنى «على» لأنها استعيرت لمعنى الاستعلاء للدلالة على مزيد التمكن[2]، ومنه قول الشاعر:

فخرَّ صريعاً لليدين وَلِلْفَمِ[3]

وأمّا القول بأنَّ «حروف الجر لا تتعاقب»[4] فهو لا يؤْخذ على إطلاقه، وحسبك أنّ العلاّمة ابن جنّي قد صنف كتاباً في مسألة تعاقب الحروف[5]، وفي هذا دليل على جواز «وقوع بعض حروف الجرّ موْقع بعض لوجود النظائر»[6] وللإمام الشاطبي كلام نفيس يتعلق بالحروف؛ فعليك بمطالعته في «المقاصد الشافية»[7].

«حتى»

الغاية:

ذكر ابن بطال أنّ «حتى» في قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ ﴾[8] للغاية[9]، وحكى اختلاف أهل العلم في تأويل هذه الآية، ولكنه عمد إلى ترجيح عدم جواز وطْء الحائض وإن انقطع دمُهَا حتى تغتسل بالماءِ، وهو قول مالك ومن وافقه.

---

(1) سورة الإسراء الآية: 109.

(2) انظر شرح صحيح البخاري لابن بطال جـ 2: 243، والكليات للكفوي: 784، وتفسير التحرير والتنوير جـ 15: 234.

(3) اختلف في قائله، وصدره: تناوله بالرمح ثم اتّنى له...، وانظر أمالي ابن الشجري جـ 2: 616.

(4) الفروق في اللغة لأبي هلال العسكري، صفحة: 16.

(5) ذكر ذلك الإمام الشاطبي في «المقاصد الشافية» جـ 1: 166، وجـ 3: 476، 648، وجـ 6: 14، وجـ 9: 3.

(6) المقاصد الشافية للإمام الشاطبي جـ 3: 348.

(7) انظر المقاصد الشافية للإمام الشاطبي جـ 3: 583، 595، 620، 642 ـ 648.

(8) سورة البقرة الآية: 222.

(9) انظر شرح صحيح البخاري لابن بطال جـ 1: 408، 409 كتاب الحيض.

وحجّة هؤلاء قوله تعالى: ﴿فَإِذَا تَطَهَّرْنَ ﴾[1] فأضاف الفعل إليْهنّ، ولا يجوز أن يعود إلى انقطاع الدّم، والتقدير: حتى يطهرن ويتطهرن؛ لأنه لا فعْل للمرأة في قطعه، فَعُلِمَ أنه أراد التطهير بالماء[2] كما توحي به صيغة التفعُّل، ولعلّ التعْبير بـ «يطْهرن» و«يتطهرن» من باب التّفنّن البلاغيّ في الأسْلوب القرآنيّ والمراد هو التطهّر بالماء، وذلك أحْوط.

وأمّا أبو حنيفة وأصحابه فأجازوا وطْءَ المرأة إذا انقطع دَمُ الحيض عنها ولوْ لم تغتسل[3]. ومن هذا الباب قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُۥ ﴾[4] فالذي عليه جماعة علماء الأمصار أنّ المطلقة ثلاثاً لا تحلّ لزوجها إلاّ بطلاق زوج قد وطئها؛ لأن المراد بقوله (ﷺ): (حتى تذوقي عُسَيْلته...)[5] هو الوطْء، وأمّا سعيد بن المسيّب فهْو يجيز إحْلالها للأول ولوْ لمْ يطأها الثاني[6].

واعلم أنّ «حتى» تكون جارّة كقوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ مَطْلَعِ ٱلْفَجْرِ ﴾[7] وتكون ناصبة إذا وقع بعدها فعْل مضارع قصد به الاسْتقبال نحو قوله سبحانه: ﴿حَتَّىٰ يَبْلُغَ ٱلْهَدْىُ مَحِلَّهُۥ ﴾[8] ولكن النصْب هنا بإضمار «أنْ» بعدها، وتكون بمعْنى «كيْ» نحو: أطع الله حتى يدخلك الجنة[9]، والمعْنى: كيْ يدخلك الجنة، وهذه للتعْليل؛ لأن الفعْل الذي بعدها مُسَبَّبٌ عن الذي قبلها.

---

(1) سورة البقرة الآية: 222.

(2) انظر شرح صحيح البخاري لابن بطال جـ 1: 408، 410 بتصرف.

(3) انظر شرح صحيح البخاري لابن بطال جـ 1: 408، 410 بتصرف.

(4) سورة البقرة الآية: 230.

(5) انظر شرح صحيح البخاري لابن بطال جـ 7: 478، 479 باب إذا طلق ثلاثاً.

(6) انظر شرح صحيح البخاري لابن بطال جـ 7: 479، والإشراف على مذاهب العلماء لابن المنذر جـ 5: 238 بتصرف.

(7) سورة القدر الآية: 5.

(8) سورة البقرة الآية: 196.

(9) انظر كتاب البيان في شرح اللمع للشريف الكوفي: 264

وتكون عاطفة بمنزلة الواوِ وَالفاءِ وثُمَّ نحو: رأيت القَوْمَ حتى عبد الله[1]، وتكون ابتدائية كقوله تعالى: ﴿ حَتَّىٰٓ إِذَا بَلَغَ مَطۡلِعَ ٱلشَّمۡسِ ﴾[2] وللشريف السّبتيّ قصة مع أحد الأئمة في مقاله حوْل «حتى» في الآية السابقة[3].

وقد احتفل الفرّاء بـ «حتّى» فخصّص لها بحثاً قيّماً في «معاني القرآن»[4] وممّا يؤثر عنه قوله: «أموت وفي نفسي شي من حتى»[5].

ومن الفروق بين «حتى» و«إلى» أنّ ما بعد «حتى» يدخل في حكم ما قبْلها قطعاً؛ فـ «زيْد» في قولك: «قام القوم حتى زيد» قد دخل في القيام، ولا يلزم ذلك في قام القوم إلى زيْد؛ فـ «حتّى» تجري مجرى الواوِ وثُمَّ في التشريك[6].

ومن أوْجه الاختلاف بيْن ذينك الحرفيْن دخول «إلى» على الضمير؛ لأنها «أعمّ في الكلام من «حتى» تقول: قمت إليه، فجعلته منتهاك من مكانك، ولا تقول: حتّاهُ»[7] وانظر كلام الرضيّ حول الفرق بين هذين الحرفين (حتى، إلى)[8].

«إلى»

الغاية:

ذكر ابن بطال أنّ «إلى» بمعنى الغاية أبداً، وجائز أن تكون بمعنى الغاية ويدخل ما بعدها فيما قبلها إذا كان منه[9].

---

(1) انظر الكتاب لسيبويه جـ 1: 96.

(2) سورة الكهف الآية: 90.

(3) انظر الإفادات للشاطبي: 125، ونفح الطيب للمقري جـ 5: 193.

(4) انظر معاني القرآن للفرّاء جـ 1: 134.

(5) الكلّيّات للكفويّ: 395.

(6) انظر الكتاب لسيبويه جـ 1: 96، والبرهان للزركشي جـ 4: 272.

(7) الكتاب لسيبويه جـ 4: 231.

(8) انظر شرح الرضي على كافية ابن الحاجب جـ 6: 21، 22.

(9) انظر شرح صحيح البخاري لابن بطال جـ 1: 287 بتصرف.

ومن هذا الباب قوله تعالى: ﴿إِلَى ٱلْمَرَافِقِ﴾[1] وقد تطاير شرر الخلاف حوْل دخول «المرافق» فيما قبل «إلى» فذهب الجمهور إلى أنّ المرفقين يدخلان في غسل الذراعين في الوضوء؛ لأنهما (المرفقين) جزءٌ من الذراعين، وما بعد «إلى» إذا كان بعْضاً ممّا قبلها فإنه يدخل في الحكم[2].

ومن أدّلة الجمهور أنّ «إلى» في هذه الآية بمعنى «مع» أو بمعنى «الواو» والتقدير: فاغسلوا وجوهكم وأيديكم والمرافق، أوْ مع المرافق[3].

وقال آخرون: «لا يجب غسْل المرفقين؛ لأنهما حدّ، والحدّ لا يدخل في المحدود كقوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَتِمُّواْ ٱلصِّيَامَ إِلَى ٱلَّيْلِ﴾[4] فجعل الليل حدّاً للصوم ولمْ يدخل شيء من الليل فيه»[5].

وقد أجاب الجمهور عن ذلك بأنّ سبب دخول المرافق في الغسْل هو أنهما جزءٌ من اليدين، ولمْ يدخل الصيام في الليل في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَتِمُّواْ﴾ لأنّ الليل ليس من النهار[6]. والأحسن وجوب غسْل المرافق؛ لأنه أحْوط ولا يمكن تكلّف إخراج المرفق[7].

---

(1) سورة المائدة الآية: 6.

(2) انظر شرح صحيح البخاري لابن بطال جـ 1: 286، 287 بتصرف.

(3) انظر شرح صحيح البخاري لابن بطال جـ 1: 286، 287 بتصرف.

(4) سورة البقرة الآية: 187.

(5) شرح صحيح البخاري لابن بطال جـ 1: 286 بتصرف.

(6) انظر شرح صحيح البخاري لابن بطال جـ 1: 287، وجـ 4: 70، 110.

(7) انظر شرح صحيح البخاري لابن بطال جـ 1: 287، والمسالك للقاضي أبي بكر ابن العربي جـ 2: 15.

«الواو»

الجمْع والاشتراك دون التعْقيب:

ذكر ابن بطال أن «الـواو» في قولـه تعـالى: ﴿فَٱغۡسِلُواْ وُجُوهَكُمۡ وَأَيۡدِيَكُمۡ﴾[1] وفي قول الراوي عند وصْفه وضوء النبي (ﷺ): (فأقبل بيديه وأدبـر)[2] للجمـع دون الترتيب[3]، وهذا هو المفهوم من كلام سيبويه[4].

وبناءً على هذا أجاز بعض الفقهاء عدم الترتيـب في الوضـوء كمالـك وأبي حنيفة والليث والأوْزاعي وغيرهم[5].

ويرى آخرون أنّ «الواو» في هذه الآيـة للترتيـب؛ لـذلك قـالوا بوجـوب الترتيب في الوضوء كالشافعيّ وأحمد ومن وافقهما[6].

وقد اشتهر عن الشافعي أنّ «الواو» للترتيب، ولكنَّ بعْضهم قد طعـن في نسبة ذلك إلى الشافعي، وأنّ الشافعي ما تعلّق في إثبـات الترتيـب بـالواو فقـط، وإنما دليل الترتيب من النظـر في معْنـى الآيـة، ووقـوع الترتيـب يُعْـرف بقـرائن ودلائل؛ لأنّ كثيراً من معاني الحروف يُدْرك بقـرائن الأحـوال، ولـيس خاضـعاً لـسلطان الوضـع اللغـويّ؛ فـالواو في قولـه تعـالى: ﴿وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ﴾[7] تفيد الترتيب على القول بأنها للعطف، وإنْ صـحّ عـن الـشافعي أنّ «الواو» للترتيب فذلك ليْس على الإطلاق كما نبَّه عليه السّمعاني[8].

---

(1) سورة المائدة الآية: 6.

(2) شرح صحيح البخاري لابن بطال جـ1: 301.

(3) انظر شرح صحيح البخاري لابن بطال جـ1: 216، 301، 444، كتاب الضوء.

(4) انظر الكتاب لسيبويه جـ1: 483.

(5) انظر شرح صحيح البخاري لابن بطال جـ1: 217، وشمس العلـوم جــ11: 7319، 7320 بتصرف.

(6) انظر شرح صحيح البخاري لابن بطال جـ1: 217.

(7) سورة آل عمران الآية: 7.

(8) انظر قواطع الأدلة للسمعاني جـ1: 37، 39، والبسيط لابن أبي الربيع جـ1: 335 بتصرف.

التخيير:

حكى ابن بطال اتفاق العلماء على أنّ «أو» تقتضي التخيير[1]؛ لذلك حكم الفقهاء بالتخيير في كفارة اليمين، والتخيير لا يكون إلاّ بيْن مباحيْن لا بيْن مباح ومحظور.

وقد نقل الزركشي أنّ الجمع غيْر ممْنوع في كفارة اليمين، بلْ إنه مندوب[2]، ومثل ذلك قولهم: «تعلّمْ فقهاً أوْ نحْواً» وأمّا التخيير في قولهم: «تزوّجْ هنداً أوْ أختها» فهو مانع الجمْع؛ لأنّ الجمْع بين الأختين حرام.

واعلم أنّ التخيير ينفصلُ عن الإباحة بالقرينة والسياق؛ فـ«أو» تساوي «إمّا» في التخيير التي يسميها علماء المنطق منفصلة مانعة الجمْع، وفي الإباحة منفصلة مانعة الخلوّ[3].

وقد أجاز بعضهم أن تكون «أو» للتخيير في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا جَزَٰٓؤُاْ ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَسۡعَوۡنَ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُوٓاْ أَوۡ يُصَلَّبُوٓاْ أَوۡ تُقَطَّعَ أَيۡدِيهِمۡ وَأَرۡجُلُهُم مِّنۡ خِلَٰفٍ أَوۡ يُنفَوۡاْ مِنَ ٱلۡأَرۡضِ﴾[4].

فقد احتج مالك ومن وافقه بهذه الآية على تخيير الإمام في عقوبة قاطع الطريق، وبذلك جزم ابن العربي[5].

(1) انظر شرح صحيح البخاري لابن بطال جـ6: 168.

(2) انظر البحر المحيط للزركشي جـ2: 281، 282.

(3) انظر البحر المحيط للزركشي جـ2: 280، 281 بتصرف.

(4) سورة المائدة، الآية: 33.

(5) انظر أحكام القرآن لابن العربي القسم الثاني: 599، 600.

العطف مع عدم إفادة المُهْلة:

ذكر ابن بطال أنّ «ثُمَّ» في حديث عبدالله بن زيد المتعلّق بكيْفية وضوء النبي (ﷺ) ليستْ للمهْلة، وإنّما أراد بها الإخبار عن صفة الوضوء، فهي هنا بمعْنى الواو[1].

وجعل الإمام المرزوقي من هذا الباب قوله تعالى: ﴿ثُمَّ كَانَ مِنَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟﴾[2] وقول جعْفر الحارثي:

لا يكشف الغَمّاءَ إلاّ ابن حُرَّة   يرى غمراتِ الموت ثُمّ يزورها[3]

ويظهر أن «ثُم» في بيت الحارثي بمعنى «الفاء».

واعْلم أنّ «ثُمَّ» تختص بعطف الجمل إذا لحقتْها التاء، ودلالتها على الترتيب مع التراخي مخصوصة بعطف المفرد[4].

وممّا أحسبه من اللطائف وليس من متين العلم ما ذكره الطوفيّ حين بحث في الفرق بين «ثم» و«الفاء» حيث قال: «الفاء للتعقيب بلا مهْلة، وثمّ للمهلة والتراخي لزيادة حروفها عن الفاء»[5].

فلا داعي إلى هذا التكلّف الذي يوشك أن يكون من «تعْليل الوضعيّات، والوضعيات لا ينبغي أن تُعَلَّلَ»[6].

---

(1) انظر شرح صحيح البخاري لابن بطال جـ1: 285 باب: مسْح الرأس.

(2) سورة البلد الآية: 17.

(3) انظر شرح ديوان الحماسة للمرزوقي جـ1: 49، 50.

(4) انظر كتاب القواعد والفوائد للخاوراني: 140، والكليات للكفوي: 325 بتصرف.

(5) انظر الصّعقة الغضبيّة للطوفي: 476.

(6) التذييل والتكميل لأبي حيّان الأندلسي جـ2: 133.

التوقّع:

ذكر ابن بطال أنّ «لعلّ» في كلام العرب موضوعة لتوقُّع مخوف لا يُقْطع على كوْنه ولا على انتفائه[1]، فهي للإشفاق، وهو ارتقاب المكروه، وأمّا «لعلّ» التي في قوله تعالى: ﴿ فَلَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَّفْسَكَ ﴾[2] فهي مسْتعملة في تحذير الرسول (ﷺ) من الاغتمام والحزن من عدم إيمان قومه، والحثّ على ترْك الأسف من ضلالهم على طريقة تمثيل شأن المتكلم الحاثّ على الإقلاع بحال من يسْتقرب حصول هلاك المخاطب إذا اسْتمرّ على ما هو فيه من الغمّ، فالتوقع المستفاد من «لعلّ» مستعمل في تحذير النبي (ﷺ) وإلهاب همته الشريفة[3]، وقد ورد التحذير بالنّهي الصريح في قوله تعالى: ﴿فَلَا تَذْهَبْ نَفْسُكَ عَلَيْهِمْ حَسَرَٰتٍ ﴾[4].

وتكون للترجيّ نحو: «لعلّ الله يرحمنا» والفرق بين الترجيّ والإشفاق أنّ الترجيّ يكون في المحبوبات، والإشفاق في المحذورات، ولا تستعمل «لعلّ» إلا في الممكن؛ إذ لا يقال: لعلّ الشباب يعود[5]، وتكون للتعْليل كقوله تعالى: ﴿ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴾[6] فقوله تعالى: ﴿ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴾ في قوة المفعول لأجْله[7]؛ إذ المعْنى: لأجْل أن تزدادوا تقوى، وقد قيل: «كلّ ما في القرآن من لعلّ فإنها للتعْليل»[8].

---

(1) انظر شرح صحيح البخاري لابن بطال جـ 10: 502.

(2) سورة الكهف، الآية: 6.

(3) انظر تفسير التحرير والتنوير جـ 12: 16، وجـ 15: 254، وجـ 19: 93 بتصرف.

(4) سورة فاطر، الآية: 8.

(5) انظر التذييل والتكميل لأبي حيان الأندلسي جـ 5: 22 بتصرف.

(6) سورة البقرة، الآية: 21.

(7) انظر تفسير التحرير والتنوير جـ 2: 158.

(8) الكلّيات للكفوي: 778.

والفرق بين العلة والسبب «أن من العلة ما يتأخر عن المعلول، والسبب لا يتأخر عن مسببه»[1] وذكر أبو حيان أنّ السبب والعلة واحد[2]، وانظر كلام ابن مالك في «شرح التسهيل»[3].

وقد يقع اسْم «لعلّ» مجروراً، ولكنّ ذلك شاذّ، وفيها إحْدى عشْرة لغةً أشهرها: «لَعَلّ» و«عَلَّ»، وذكر بعضهم أنّ لامها الأولى زائدة[4].

«إلاّ»

الاسْتثناء[5]:

والاستثناء: هو الإخراج تحقيقاً وذلك في المتصل، أوْ تقديراً وهو في المنقطع[6]. فالمتصل نحو: نجح الطلاّبُ إلاّ الكسولَ، والمنقطع نحو: حضر الطلاّبُ إلا الأسْتاذَ.

ومن المقرّر عند أهل العربية «أنّ الاسْتثناء من النفي إثبات، ومن الإثبات نفْي»[7] فمثال الاسْتثناء من النفي: ما جاءَ إلاّ زيْد، ومثال الاسْتثناء من الإثبات: جاء القومُ إلاّ زيْداً.

ولا خلاف بين أهل العربية في جواز اسْتثناء القليل من الكثير[8] نحو: حَفِظْتُ القصيدة إلاّ بيْتاً، وأمّا اسْتثناءُ الكثير من القليل فقدْ أجازهُ اللغويّون من أهْل الكوفة، وكذلك مالك والشافعي من الفقهاء[9].

---

(1) الفروق في اللغة لأبي هلال العسكري: 103.

(2) انظر ارتشاف الضرب لأبي حيان جـ4: 1696.

(3) انظر شرح التسهيل لابن مالك جـ3: 150، والجنى الداني: 39، 40.

(4) انظر شرح الرّضيّ على كافية ابن الحاجب جـ: 136، والمقاصد الشافية للشاطبي جـ8: 229 بتصرف.

(5) انظر شرح صحيح البخاري لابن بطال جـ8: 136.

(6) انظر المقاصد الشافية للإمام الشاطبي جـ2: 45 بتصرف.

(7) أصول الفقه المسمّى إجابة السائل شرح بغية الآمل للصنّعاني: 325.

(8) انظر شرح صحيح البخاري لابن بطال جـ8: 136، وشرح الرضيّ على كافية ابن الحاجب جـ2: 166.

(9) انظر شرح صحيح البخاري لابن بطال جـ8: 136، وشرح الرضيّ على كافية ابن الحاجب جـ2: 166 بتصرف.

وأمّا البصْريّون فإنهم لا يجيزون اسْتثناء الكثير من القليل؛ لأنّ شرط الاسْتثناء أن يكون المسْتثنى أقلّ من المسْتثنى منه عند الأكثر، فلا يجوز أن تقول: صُمْتُ الشهر كلّه إلاّ عشرين يوْماً، وقد رجّح هذا القول عبد الملك بن الماجشون من فقهاء المالكية وابن قتيْبة[1].

ويذكر علماءُ العربية أنّ «إلاّ» هي أمّ باب الاسْتثناء المسْتولية عليه؛ لأنّ الاسْتثناءَ بها مطرد بخلاف غيرها[2].

وتارة تكون «إلاّ» بمعْنى «غيْر» فتقع صفةً، وهو باب واسع وقاعدة مطّردة في باب الاسْتثناءِ[3]، ومن هذا الباب قوله تعالى: ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾[4].

وعسى أن يسهم هذا البحث في إثراء دراسة حروف المعاني من خلال كتب شروح الحديث النبوي؛ فالبحث في هذه الحروف والغوص على دقائق أسْرارها وسبْر أغوارها الدلالية يرشد أَسَراءَ ظواهر القرآن والسّنّة إلى معرفة مقاصد التشريع الإسلامي، ويقِفُهُمْ على الأسباب التي أوْجبت الاختلاف بين أئمة الشريعة، لأنّ «أكثر المسائل الفقهية متفرعة عن الكلام في هذه الحروف»[5].

فالاختلاف الواقع بين علماء الأمة في بعض المسائل الفرعية هو اختلاف محمود؛ لأنه مظهر من مظاهر سماحة الشريعة ومرونتها، وقد أحْسن الإمام مالك بن أنس ـ رضي الله عنه ـ حين جعل مراعاة الخلاف من أصول مذهبه

---

(1) انظر شرح صحيح البخاري لابن بطال جـ 8: 137، وكتاب المسائل والأجوبة لابن قتيبة: 220، 222، وشرح الرضيّ على كافية ابن الحاجب جـ 2: 166، وكشف المشكل لليمني: 315.

(2) انظر الفوائد والقواعد للثمانيني: 310، والمقاصد الشافية للإمام الشاطبي جـ 3: 346.

(3) انظر المقاصد الشافية جـ 3: 346، 347، 348 بتصرف.

(4) سورة الأنبياء، الآية: 22.

(5) الصعقة الغضبية للطوفي: 373.

الفقهيّ[1]، وذلك المذهب المعْتدل الذي جمع بين الأثر والنظر، فاسْتحق أن يُوصف بأنه «مذهب المصالح والمقاصد والاجتهاد»[2].

وليْست مراعاة الخلاف عند مالك مطلقةً؛ فمن المقرّر عند أهل العلم أنْ ليس كل خلاف جديراً بالاعتبار.

وليس كل خلافٍ جاء معْتبراً إلاّ خلافٌ له حظّ من النظر[3]

وإنما الخلاف الذي يقول بمراعاته هو الخلاف الذي قوِيَ دليله[4]، والمراد بالقوّة هنا أن يكون قول المخالف مُستنداً إلى دليل شرعيّ، وليس المراد بالقوّة الرجْحان.

والله المستعان.

(1) انظر إيصال السالك للولاتي: 188.

(2) المسالك لابن العربي جـ 6: 22، والمقاصد في المذهب المالكي للخادمي: 49.

(3) هذا البيت من قصيدة لابن الحصّار الإشبيلي أوْردها المراكشي في الذيل والتكملة السفر الثامن القسم الأول: 211.

(4) انظر المعيار للونشريسي جـ 2: 37.

مصادر البحث

- المصحف الشريف برواية قالون عن نافع المدني.

الإبهاج في شرح المنهاج للسبكي، تحق د. أحمد جمال ود. نور الدين عبد الجبار، دار البحوث دبي ط الأولى 1424هـ ـ 2004م.

- أحكام القرآن لابن العربي، تحق علي البجاوي، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه لا ط 1394هـ ـ 1974م.
- أحكام القرآن لابن الفرس الأندلسي، تحق الدكتورة: منجية بنت الهادي السوايحي، دار ابن حزم بيروت ط الأولى 1427هـ ـ 2006م.
- ارتشاف الضرب لأبي حيّان الغرناطي، تحقيق د. رجب عثمان ومراجعة د. رمضان عبد التّواب، مكتبة الخانجي ط الأولى 1418هـ ـ 1998م.
- الإشارات الإلهيّة للطوفي، تحق أبي عاصم حسن بن عباس، الناشر الفاروق الحديثة ط الأولى 1423هـ ـ 2002م.
- أصول الفقه المسمّى إجابة السائل للصنعاني، تحق حسين السياغي وحسن الأهْدل، مؤسّسة الرسالة بيروت ط الثانية 1408هـ ـ 1988م.
- اقتضاء الصراط المستقيم لابن تيْميّة، تحق د. ناصر العقل، مكتبة الرشد ط الثامنة 1421هـ ـ 2000م.
- الأمّ للإمام الشافعي، تحق د. رفعت فوزي عبد المطلب، دار الوفاء بمصر ط الثانية 1425هـ ـ 2004م.
- إيصال السالك للولاتي، تحق مراد بوضاوية، دار ابن حزم ط الأولى 1427هـ ـ 2006م.
- البحر المحيط للزركشي، تحقيق جماعة من العلماء، دار الصفوة ط الثانية 1413هـ ـ 1992م.

▪ البرهان في أصول الفقه للجويني، تحق د. عبد العظيم الذيب، ط الثانية دار الأنصار 1400هـ.
▪ البسيط في شرح جمل الزجّاجيّ لابن أبي الربيع، تحق د. عياد الثبيْتي، دار الغرب الإسلامي بيروت ط الأولى 1407هـ ـ 1986م.
▪ التذييل والتكميل لأبي حيان الأندلسي، تحق د. حسن هنداوي، دار القلم دمشق ط الأولى 1418هـ ـ 1997م.
▪ ترتيب المدارك للقاضي عياض، دار مكتبة الحياة بيروت لا ط لا ت.
▪ تفسير التحرير والتنوير للإمام محمد الطاهر بن عاشور، الدار التونسية للنشر لا ط 1984م.
▪ التقريب لحدّ المنطق لابن حزم الأندلسيّ، تحق د. إحسان عباس، منشورات دار مكتبة الحياة لا ط لا ت.
▪ التنقيح لألفاظ الجامع الصحيح للزركشي، تحق يحيى بن محمد الحكمي، مكتبة الرشد، ط الثانية 1425هـ ـ 2004م.
▪ الجنى الداني للمرادي، تحقيق د. فخر الدين قباوة، وأ. محمد نديم فاضل، منشورات دار الآفاق الجديدة بيروت ط الثانية 1403هـ ـ 1983م.
▪ حاشية على شرح بانت سعاد للبغدادي (صاحب خزانة الأدب)، تحق نظيف محرم خواجه، مطابع دار صادر في بيروت لا ط 1400هـ ـ 1980م.
▪ الذيل والتكملة للمراكشي، تحق د. محمد بن شريفة، مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية لا ط لا ت.
▪ سرّ صناعة الإعْراب لابن جنّي، تحق د. حسن هنداوي، دار القلم دمشق ط الثانية 1413هـ ـ 1993م.
▪ شجرة النور الزكية للشيخ محمد مخلوف، دار الكتاب العربي بيروت لا ط لا ت.
▪ شرح التسهيل لابن مالك الأندلسي، تحقيق د. عبد الرحمن السّيّد ود. محمد بدوي المختون، هجر للطباعة والنشر ط الأولى 1410هـ ـ 1990م.

- شرح الرضيّ على كافية ابن الحاجب، تحق د. عبد العال سالم مكرم، عالم الكتب بالقاهرة ط الأولى 1421هـ ـ 2000م.
- شرح ديوان الحماسة للمرزوقي، نشره أحمد أمين وعبد السلام هارون، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ط الثانية 1387هـ ـ 1967م.
- شرح صحيح البخاري لابن بطال القرطبي، تحقيق ياسر بن إبراهيم وأبي أنس إبراهيم الصبيحي، مكتبة الرّشد، ط الثانية 1423هـ ـ 2003م.
- شمس العلوم للحْميري، تحق د. حسين العمري وأمطهّر الإرْياني ود. يوسف محمد، دار الفكر دمشق ط الأولى 1420هـ ـ 1999م.
- الصعْقة الغضبيّة للطوفي، تحق د. محمد بن خالد، مكتبة العبيكان ط الأولى 1417هـ ـ 1997م.
- الفروق في اللغة لأبي هلال العسكري، تحق جمال عبد الغني، مؤسسة الرسالة بيروت ط الثانية 1427هـ ـ 2006م.
- فهرس مخطوطات الخزانة العلمية بالمسجد الأعظم بتازة، تصنيف د. عبد الرحيم العلمي، طبع بمطبعة فضالة على نفقة وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالمغرب لا ط 1423هـ ـ 2002م.
- الفوائد والقواعد للثمانيني، تحق د. عبد الوهّاب محمود الكحلة، مؤسسة الرسالة بيروت ط الأولى 1424هـ ـ 2003م.
- قواطع الأدلة للسمعاني، تحق محمد حسن محمد، دار الكتب العلمية بيروت ط الأولى 1418هـ ـ 1997م.
- القواعد لأبي الحسن علي المعروف بابن اللّحّام، تحق عائض بن عبدالله الشهراني، مكتبة الرُّشْد ط الأولى 1423هـ ـ 2002م.
- كتاب البيان في شرح اللمع للشريف الكوفي، تحق د. علاء الدين حموية، دار عمّار ط الأولى 1423هـ ـ 2002م.

- كتاب المسائل والأجوبة في الحديث والتفسير لابن قتيْبة، تحق مروان العطية ومحسن خرابة، دار ابن كثير دمشق ـ بيروت ط الأولى 1410هـ ـ 1990م.
- كتاب صلة الصلة لابن الزبير الغرناطي، تحق د. عبد السلام الهرّاس والشيخ سعيد أعراب، طبع بمطبعة فضالة على نفقة وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية في المغرب لا ط 1414هـ ـ 1994م.
- الكتاب لسيبويه، تحقيق عبد السلام هارون، دار القلم لا ط 1385هـ ـ 1966م.
- كشف المشكل في النحو لليمني، تحق د. هادي عطية الهلالي، دار عمّار ط الأولى 1423هـ ـ 2002م.
- الكليات لأبي البقاء الكفوي، تحقيق د. عدنان درويش ـ محمد المصري، مؤسسة الرسالة بيروت ط الثانية 1413هـ ـ 1993م.
- المسالك في شرح موطأ مالك للقاضي أبي بكر ابن العربي، قرأه وعلق عليه محمد ابن الحسين السليماني وعائشة بنت الحسين السليماني، دار الغرب الإسلامي ط الأولى 1428هـ ـ 2008م.
- معاني القرآن للفرّاءِ، تحق محمد علي النجار وأحمد نجاتي، عالم الكتب بيروت ط الثانية 1980م.
- المعْيار المعْرب والجامع عن فتاوى علماء إفريقية والأندلس والمغرب للونشريسي خرجه جماعة من العلماء بإشراف: د. محمد حجّي، دار الغرب بيروت، لا ط 1401هـ ـ 1981م.
- المقاصد الشافية في شرح الخلاصة الكافية للإمام أبي إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي، تحق جماعة من الأساتذة، مركز إحياء التراث الإسلامي بجامعة أم القرى في مكة المكرمة ط الأولى 1428هـ ـ 2007م.
- المقاصد في المذهب المالكي للدكتور نور الدين الخادمي، مكتبة الرشد ط الأولى 1423هـ ـ 2002م.

- الإشراف على مذاهب العلماء لابن المنذر، تحق أبي حماد الأنصاري، مكتبة الثقافة رأس الخيمة الإمارات العربية المتحدة ط الأولى 1428هـ ـ 2007م.
- الإشراف على نكت مسائل الخلاف للقاضي عبد الوهاب البغدادي، تحق الحبيب ابن طاهر، دار ابن حزم ط الأولى 1420هـ ـ 1999م.
- البرهان في علوم القرآن للزركشي، تحق محمد أبو الفضل إبراهيم، مطبعة عيسى الحلبي ط الثاني لا ت.
- الإفادات والإنشادات للشاطبي، تحق محمد أبو الأجفان، مؤسسة الرسالة ط الثالثة 1408هـ ـ 1988م.
- نفح الطيب للمقري، تحق إحسان عباس دار صادر لا ط 1408هـ ـ 1988م.
- أمالي ابن الشجري، تحقيق د. محمود الطناجي مكتبة الخانجي لا ط لا ت.





د. خالد العيساوي*

هوية الهوية:

لعلنا ندرك أن الهوية ذات مظهرين اثنين: أولهما خارجي بسيط، وثانيهما داخلي مركب، فامتلاك معلومات خارجية عن شخص ما أو بلد ما أو شعب ما أو أمة ما، يسهم في رسم ملامح هويته، ونقصد بهذه المعلومات كل ما هو سطحي كالاسم والشكل واللون والموقع والمناخ والعملة، وفي بعض الأحيان، الدين أو العادات والتقاليد... الخ، كل ذلك يشكل المظهر الخارجي للهوية، أو لنقل: يمثل البنية السطحية لها، لكن محاولة استجلاء ما يكمن وراء ذلك كله، بالغوص في أعماق الذات ومقاربة ما يمكن أن يشكل أبعاد رؤيتها للعالم ويرسم لها طرائق التعامل مع هذا العالم، هو ما تستبين به الهوية الداخلية للفرد أو الجماعة، أو ما يمكن أن يسمى البنية العميقة للهوية، وهو الجانب الأكثر تعقيداً في المسألة.

إن التعامل مع الأفراد والجماعات من خلال ما كوناه عنهم من معلومات تمس المظهر الخارجي لهوياتهم سهل ميسور؛ ذلك أن إدراك جزئيات هذا المظهر

* عضو هيئة التدريس بقسم اللغة العربية/ كلية الآداب/ جامعة الفاتح/ طرابلس - ليبيا.

لا وعورة فيه ولا خطر من ورائه، أما التعامل مع هؤلاء من خلال إدراكنا لجزئيات المظهر الداخلي لهوياتهم فهو ما يحتاج إلى تأن ودراسة معمقة قد تمتد إلى سنوات طويلة، خاصة إذا ما تعلق الأمر بحياة شعب ما أو أمة ما، ثم إن نتائج هذا النوع من الدراسة محفوفة بالخطر؛ ذلك أن أي قصور في الدراسة من شأنه أن ينعكس على النتائج.

إذا ما ذهبنا ندرس الهويات من خلال فئات معينة، فسيكون بمقدورنا ـ مثلاً ـ أن ندرس هوية الفرد وهوية الجماعة أياً كانت هذه الجماعة، لكننا لن نلتفت كثيراً إلى ما يتعلق بهوية الفرد في هذا المقام إلا بالقدر الذي نراها فيه منخرطة في هوية الجماعة التي هي جزء منها؛ فالهوية الفردية الذاتية ـ في حقيقتها ـ هي فسيفساء مكونة من مجموعة من جزئيات الهوية الجماعية، وإن كانت هذه الأخيرة هي التي تحتويها وتتضمنها.

الهوية إذاً، هي مجموع الخصائص والصفات والمكونات التي تميز شخصاً أو مجموعة أشخاص عن غيرهم، وهي بهذا المفهوم جناح يستكين تحته مجموعة من الناس، تجمعهم خصائص معينة وأهداف مشتركة، ويحكمهم ناموس واحد، يدركون قيمة هذا القاسم المشترك بينهم، فهم يعملون على الحفاظ عليه، ويقفون في وجه من يحاول خرقه.

الهوية بين الإفراط والتفريط:

يقف على ساحة الاختصام فريقان يحاول كل منهما الانتصار لرأيه وتسفيه رأي الآخر، كل ذلك في عالم بات الحوارُ فيه مطلباً أساسياً، والانفتاحُ على الآخر ضرورة ملحة، الفريق الأول ينادي بتقديس الهوية إلى حد الإفراط، فهو يراها الحصن الذي يحتمي به أبناء الأمة ولا يجوز لأحد الاقترابُ منه، بَلْهَ وُلُوجِهِ أو تغييرِ شيء من ملامحه وإن قدمت، والفريق الثاني يرى التمسك بالهوية انشداداً نحو الوراء، وانحساراً على الذات، وانغلاقاً عن العالم، وانكماشاً داخل

عالم الأنا، وكلا الفريقين يقف في منطقة المثالية الميتافيزيقية بعيداً عن الواقع المعيش، ذلك أن كليهما يتجاهل ما يمكن أن يحدث من تنوعات داخل الواحد، وما يمكن أن يجمع بين المتفرقات وإن كثرت.

إن فريق التفريط في الهوية وفريق الإفراط في التغني بها كل منهما يمارس العنف الفكري في حق الآخر وفي حق من يقف موقفاً وسطاً بينهما، وكلاهما يمثل غياب الوعي العقلي، أو لنقل غياب العقل النقدي، ذلك أن الانحسار وراء أسوار الماضي وتجاهل العالم الخارجي، وعدم الإفادة من هذا العالم، أمر غاية في التردي الفكري، شأنه شأن اللهث وراء الآخر والانسلاخ من الذات من خلال التباهي بالمقدرة على الذوبان في عوالم الغير، والفخر بإجادة لعبة تغيير الجلد متى لزم الأمر.

إن المناداة بالانخراط في كل ما هو عالمي وتناسي الخصوصيةِ الذاتيةِ من شأنه هو الآخر أن يشكل هوية جديدة لأصحاب هذا الرأي، إنهم بهذه الممارسة العقلية لا يبتعدون عن فكرة الهوية والخصوصية بقدر ما يؤسسون لنوع آخر من الهويات قائم على تفكيك الأصول وطمس الوجدان الجماعي، كما أن تجميد الهوية عند نقطة ما قد يتصادم مع نواميس الطبيعة، تلك النواميس التي تقضي بقدرة الفرد والجماعة على التحول والتطور وامتصاص ما لدى الغير، ما من شأنه أن يكون ملمحاً خاصاً بهذه الهوية أو تلك مع مرور الزمن، فما من حضارة قامت في التاريخ ـ حسب ما نعلم ـ إلا وقد نهلت من علوم غيرها من الأمم، واستفادت مما قدمته الشعوب والأمم السابقة لها، فالحضارة الإنسانية ـ بهذا المفهوم ـ صرح يسهم في بنائه كل شعب امتلك في عصر ما مقوماتِ الريادة وأسبابَ القيادة، وإن أي محاولة لهدم ما أنجز لإعادة البناء من جديد هي محاولة فاشلة ليس لها أن تمسك براية التقدم.

يقف في منطقة ما في الوسط أناس هم أصحاب هوية مزدوجة، وهم الذين ينخرطون ظاهراً في هوية ما محتفظين في وعيهم الداخلي بملامح هويتهم

الأصل، إنهم بمثابة أصحاب التنظيمات السرية الـذين يقولـون بالتقيـة، إنهـم - عادة ـ أقليات تدعي الانخراط في الهوية الجماعية، لكنها تعمل في الظلام لإيجـاد فرصة سانحة تقهر فيها هذه الهوية الجماعية السائدة؛ لتفسح المجال أمام هويتهـا المقهورة بفعل عامل من العوامل، إن هذا النـوع مـن الهويـات خطـر عـلى كـلا الفريقين السابقين، فأصحابها يعملون على طمس الهويـة الجماعيـة الـسائدة مـن جهة ومن جهة أخرى لا يؤمنـون بالتعـدد، بـل تـراهم مخلـصين فقـط لهـويتهم ويعملون على إظهارها ليل نهار، وإن كان سبيلَ ذلك سحقُ غيرها من الهويات.

موقع اللغة في فسيفساء الهوية:

نحاول في هذه الفقرة تحديداً معرفة الدور الذي تقوم بـه اللغـة في تحديـد ملامح الهوية الثقافية والفكرية للأفراد والشعوب، إن اللغة ـ في زعمنـا ـ تملـك من المقومات ما يجعلها موجهـة للفكـر دافعـة لـه، ولـيس مجـرد أداة للتوصـيل والتواصل كما يحلو لكثير من اللغويين أن يقول، إنها في نظرنا تتجاوز كونَها مجردَ مرآة تتراءى فيها ملامحُ ثقافةِ الشعوب والأمم، لتصبح أداة قويـة وقـادرة عـلى الإسهام إلى حـد كبـير في تـشكيل الفكـر والإدراك، ولعـل اللغـوي بنيـامين لي وورف B.L. Whorf (1897 ـ 1941) قـد دافـع عـن هـذا الـرأي مـن خـلال نظريته المعروفة (النسبية اللغوية).

إن الكلام لا يمكن أن ينظر إليه على أنه قدرة كامنة في نفس الإنسان تمكنه من التواصل مع غيره فحسب، فهو ليس مجرد «ملكـة إنـسانية مطلقـة، وإنـما... مسألة مرتبطة بالإطار الثقافي المعين، حيث يـشكل الكـلام جـزءاً مـن الممارسـة السلوكية والثقافية لهذا الإطار[1]»، والكلام بهذا المفهوم، يـصير منتجـاً ومـشكلاً لذلك التنوع الثقافي والفكري، ومن ثـم مـسهماً في صـناعة الهويـات بمختلـف

(1) اللغة والفكر والعالم: دراسة في النسبية اللغوية بين الفرضية والتحقيق، د. محيي الـدين محـسب، الشركة المصرية العالمية للنشر لونجمان، مصر، 1979، ص 7.

مستوياتها من جهة، ودليلاً على مقدار نصيب الشعوب الناطقة بـه مـن الثقافـة والفكر والوعي من جهة أخرى، إن اللغة والفكر يؤثر كل منهما في الآخر بقـدر ما يتأثر به، وكل هذا مجتمعاً يسهم بشكل فعال في رسم ملامح أي هوية، يقـول ماكس ميلر Max Muller (1823 ـ 1900): «ليس هناك فكر من دون كلـمات، مثلما ليس هناك كلمات من دون فكر إلا بقدر ضئيل»[1]، إننا في هذا كله «نـصدر عن أطروحة تقول بتعدد الثقافات كواقعة أساسية، وتؤكـد عـلى أن كـل ثقافـة تحمل جنسية اللغة التي تنتجها، وأن نظـام المعرفـة العـام في كـل ثقافـة لابـد أن يختلف، قليلاً أو كثيراً، عن نظام المعرفـة في الثقافـات الأخـرى، وأن للغـة دوراً أساسياً في هذا الاختلاف»[2]، ونتيجة القـول ـ حـسب وورف ـ «أن اللغـة هـي التي تشكل نظرية المعرفة، وهي التي تشكل الميتافيزيقا، أو لنقل ـ بعبارة أخرى ـ إنها هي التي تشكل رؤية العالم»[3]، وخلاصة الكلام أيضاً حسب هـردر Herder (1744 ـ 1803) أن «اللغة سواءً قلنا إنها خلقت دفعة واحدة مـن قبـل الله، أم ذهبنا إلى أنها تكونت تدريجياً بعمل العقل، لا يمكن أن نشك في أنهـا الآن تخلـق العقل، أو على الأقل تؤثر في التفكير تـأثيراً عميقـاً، وتـسدده وتوجهـه توجيهـاً خاصاً»[4].

إن اللغات المعقدة ذات النظم الشائكة المتشابكة تشي بأن أهلهـا يملكـون فكـراً عميقاً قادراً على التحليل وتصور الدقائق، ذلك أن لغتهم منحتهم ـ من خـلال مـا

---

(1) التراث والحداثة: دراسة ومناقشات، د. محمد عابد الجابري، منشورات المركـز الثقـافي العـربي، بيروت، ط 1991، ص 141.

(2) اللغة والهوية: قومية ـ إثنية ـ دينية، جون جوزيف، تر. د. عبد النور خراقي، ضمن سلسلة عـالم المعرفة التي يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 2007 ص 74.

(3) اللغة والفكر والعالم ص 28.

(4) اللغة بين القومية والعالمية، د. إبراهيم أنيس، دار المعارف، مصر، ص 105، وهردر لغوي ألماني عاش في القرن الثامن عشر.

أمدتهم به من ألفاظ دالة على المعاني العميقة ـ ما يمكنهم من هذا النمط المعقد من التفكير، في حين أن اللغات البدائية ـ إن جاز القول ـ تعكس الحياة البدائية التي يعيشها أصحابها، فأمة لا تتعامل في حياتها مع مفاهيم كالديمقراطية والأنسنة وحق المواطنة ونقد العقل... لا يمكن أن نجد في معجمها ما يدل على هذه المفاهيم، وبالمقابل ليس لنا أن نتصور أن أمة كهذه يمكن لها أن تفكر في هذه الأمور لأن لغتها البسيطة لم تطرح على بساط عقلها كلمات من هذا النوع، يقول هردر: «إن كل أمة تتكلم كما تفكر، وتفكر كما تتكلم»[1]، ويقول جيمس بيرون (1820 ـ 1898) أحد من أفاد منهم وورف في نظريته: هناك ارتباط وثيق بين بنية اللغة والبنية العقلية السائدة في مجتمع ما، كما أنه يوجد نمطان من البنية العقلية: نمط سريع التفكير سريع رد الفعل سريع الاستثارة، ونمط بطيء في كل ذلك لكنه أكثر عمقاً، النمط الأول يتوافق واللغات ذات البنية البسيطة والتركيب السهل، والنمط الثاني ينسجم مع اللغات ذات البنى المعقدة المركبة، وإذا تطرف بنا القول فإن النمط الأول يتلاءم واللغات العازلة، في حين يلتقي النمط الثاني مع اللغات ذات الطابع التركيبي الاشتقاقي[2].

وإذا قلنا أن الهوية هي مجموع الخصائص والصفات والمكونات التي تميز شخصاً أو مجموعة أشخاص عن غيرهم، فإن هذا يعني أن اللغة داخلة ـ ضرورة وبشكل قوي ومباشر ـ في رسم ملامح الهوية، ولك أن تتصور أن شخصاً عربياً يلتقي غيره في بلاد أجنبية، يجاذبه أطراف الحديث، حتى إذا سمعه يتكلم العربية فإن السؤال الذي يحتل مكانه بشكل فجائي في سياق الحديث هو بلا شك: أأنت عربي؟ ذلك أن اللغة وشت بشكل فاضح بهوية صاحبها.

(1) تكوين العقل العربي، د. محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 5، 1991، ص 77.

(2) انظر: اللغة والفكر والعالم ص 8.

بعد أن تبوح لك اللغة طوعاً بهوية صاحبها، لها أن تقودك بعد وقت قصير إلى رسم خطوط عريضة عن شخصية متكلمها، ولها بعد إعمال النظر وطول الدرس أن تبوح لك بأسرار أهلها، ولنا في العربية خير مثال... إن العربية لغة جمعت من أفواه الأعراب الموغلين في البداوة المنعزلين عن الآخر الذين لم (تفسد ألسنتهم الحضارة!)، فكان عالم هذه اللغة ضيقاً، بل كان محدوداً بحدود تلك البقعة الصغيرة مكاناً وزمناً، إنها الرقعة التي تنتشر فيها قبائل البدو في فترة تمتد فقط إلى ثلاثمائة سنة، ولنا بعد ذلك أن نتصور محدودية تفكير من يتكلم العربية في تلك الفترة وما بعدها، وإن نظرة إلى المعاجم العربية القديمة لتجعلنا نقرر أن العربي كان محدود التفكير منكمش الفكر؛ ذلك أن الانغلاق اللغوي قاده إلى الانغلاق الفكري، فكانت هويته منحسرة وكان أفقه ضيقاً بضيق بقعة الاستشهاد اللغوي، يقول الجابري: «لقد بلغ تقيد واضعي القواميس بعالم الأعرابي أن اعتبروا كل كلمة لا ترجع إلى أصل حسي بدوي كلمة دخيلة، تهمل إذا لم تكن معربة، أو تذكر في الحالة المخالفة، مع التنصيص على أنها من الدخيل»[1]، ويقول في موضع آخر: «إذا كان السماع من الأعرابي قد رسم حدود العالم الذي تنقله اللغة العربية الفصحى لأهلها، فإن صناعة اللغويين والنحاة قد قَوْلَبَتْ بدورها العقل الذي يمارس فعاليته في هذه اللغة وبواسطتها»[2]، ويذهب الجابري إلى أبعد من هذا، فالعلوم العربية الإسلامية تشابكت إلى حد بعيد في تكوينها مع عملية التقعيد اللغوي، واستمدت منها منهجها وطرائق تفكيرها، ولقد أسهم ذلك كلُّه في تكوين العقلية العربية الإسلامية، ومن ثم تحديد ملامح هويتها، يقول الجابري: «إن العلوم العربية الإسلامية على اختلاف أسمائها وتباين أهدافها، تبدو من الناحية

(1) التراث والحداثة ص 144.

(2) تكوين العقل العربي ص 89.

الأبستيمولوجية كعلم واحد مهمته استثمار النصوص، فسواء تعلق الأمر بالعلوم الدينية كالتفسير والحديث والفقه والكلام، أو بالعلوم اللغوية كالنحو والصرف والبلاغة، فإن مادة البحث هي دوماً النص، وإذا تذكرنا أن طبيعة الموضوع في البحث العلمي هي التي تحدد نوعية المنهج، وبالتالي طريقة التفكير... وإذا تذكرنا كذلك أن هذه العلوم كانت أول نشاط علمي مارسه العقل العربي، وأنها ظلت الميدان الرئيس لإنتاج وإعادة إنتاج المعرفة في الثقافة العربية الإسلامية، أدركنا إلى أي مدى سيكون (العلم العربي) ــ علم استثمار النصوص ـ موجهاً بل مؤسساً لآليات التفكير وإنتاج المعارف في الذهن العربي، وبالتالي إلى أي مدى سيكون النص، أي اللغة، سلطة مرجعية، لا شعورية ولكن قاهرة، للعقل العربي»[1].

إن طبيعة العربي اليوم لا تزال تأبى عليه الخروج عن النص، ولا تسمح له في كثير من الأحيان بالتفكير خارج حدود هذا النص، وإذا كانت المسألة تتعلق بالنص المقدس فلا أحد يستنكر ذلك، لكننا ننكر على أولئك الذين أضفوا القداسة على النصوص باختلاف أنواعها حتى ولو كانت غير متوافرة على أقل شروط القداسة، إن هوية العربي اليوم خانعة خاضعة لما يسميه نص القانون أو ما شابه، حيث إنه لا يجرؤ على مناقشة هذا النص وإن كان مخالفاً لنواميس العقل بدافع أنه نص فقط، ناسياً أو متناسياً أن هذا النص نتاج بشري ينسحب عليه ما ينسحب على النتاجات البشرية كلها من قصور بفعل طبيعتها البشرية.

وخلاصة القول: إن الهوية تتحدد ملامحها في كثير من الأحيان بفعل اللغة، وإذا ما ذهبنا إلى أبعد من هذا، فإن اللغة باعتبارها أداة للتواصل وإحدى آليات التفكير، وباعتبارها مقاربةً جريئةً لواقع الشعوب والأمم، وباعتبارها رافداً للفكر، لها موقع جد مهم في خارطة الهوية، إن لم تكن واسطة العقد في هذه الخارطة.

(1) التراث والحداثة ص 157.

اللغة هوية من لا هوية له:

تتشكل الهوية القومية من مجموعة أمور لعل من أهمها: اللغةَ والمكانَ والجنسَ والدينَ، وتحتل اللغة في كثير من الأحيان موقع الصدارة، ولنا أن نرى كيف يمكن أن تتضاءل عناصر الهوية الأخرى لتبرز اللغة وبقوة عنصراً أقوى، فالعربي المسلم يحس بقوة الرابطة بينه وبين العربي غير المسلم إذا ما التقيا في بلاد الغربة، في ظرف يبهت فيه عامل الدين والمكان، بل ربما يبهت فيها عامل الجنس إذا ما تصورنا أن الأمر يتعلق بعربي غير مسلم وكردي مسلم يتكلم العربية، أما الإسباني الذي يقطن إقليم الباسك أو إقليم كاتالونيا فإنه يحس بأنه ينتمي إلى جماعة تختلف هويتها عن تلك التي تحيا في مدريد مثلاً، مع كون الجميع يعيش في بلد واحد ويدينون بديانة واحدة، لكن عامل اللغة جعل من كل جماعة تنتمي إلى هوية أو قومية مختلفة تفاخر بها أصحاب الهويات والقوميات الأخرى، «فاللغة هي الأساس في شعور الجماعة بانتماء بعضهم إلى بعض، واشتراكهم في نفس الذكريات، سواءً أكانت تاريخية أو ثقافية»[1].

إن الشعوب الأصلية لأميركا اللاتينية انصهرت في بوتقة المستعمر الإسباني لتشكل معه ضفيرة قوية بفعل غلبة لغة المستعمر التي ذابت فيها لغاتهم، ولو أن هذه الشعوب احتفظت بلغاتها الأصلية لاحتفظت معها بشخصيتها ولربما بديانتها، والأمر ذاته حدث مع القبائل الأسترالية الأصلية التي انصهرت لغاتها في اللغة الإنجليزية وهو ما أنتج ضياعاً في الهوية وتبعية بلغت بأصحابها رفض فكرة التخلي عن الانطواء تحت راية التاج البريطاني، لقد صار الهندي الأحمر في أميركا اللاتينية بفعل اللغة الإسبانية متأسبناً، كما أصبح الأسترالي الأصيل إنجليزياً في لغته وفكره وثقافته وهويته ودينه أيضاً، كل ذلك بفعل اللغة، «فإذا كان للقومية وجود حقيقي أو مفهوم محدود وجب أن نلتمسه

(1) اللغة بين القومية والعالمية ص 102.

في تلك الرابطة الوثقى التي تؤلف بين أفراد المجتمع، وتوجد بين أفكارهم وأحاسيسهم وعواطفهم، والتي تسمى باللغة أو اللسان»[1].

لقد كان بمقدور اللغة في كثير من الأوقات أن تلعب دور المنقذ للشعوب، وأن تكون المظلة التي يجتمع تحتها أفراد أمة ما، يلملمون في ظلها أشتاتهم، ويعيدون بين يديها ترتيب أوراقهم، لقد مزقت الحروب النابليونية ألمانيا في مطلع القرن التاسع عشر، فلم يكن أمام الألمان من يلجأون إليه سوى اللغة، يقول فيلسوفهم فيختـه Fichte: «اللغة والقومية أمران متلازمان ومتعادلان، إن اللغة التي ترافق المرء وتحركه حتى أعمق أغوار تفكيره وإرادته، هي التي تجعل منا نحن الألمان مجتمعاً متماسكاً يدبره عقل واحد، إن الذين يتكلمون لغة واحدة يؤلفون من أنفسهم كتلة موحدة، ربطت الطبيعة بين أجزائها بروابط متينة، وإن كنا لا نراها، إن الحدود التي تستحق أن تسمى حدوداً طبيعية بين الشعوب هي التي ترسمها اللغات»[2].

أما الصهاينة من اليهود، فالقصة معهم أكبر وأعمق؛ ذلك أنهم لم يلجأوا إلى اللغة للملمة شتاتهم ورسم هويتهم فقط، فقد كانوا يدركون وبذكاء أهمية اللغة في بناء الهويات وهدمها على حد سواء، بل عمدوا إلى تفكيك أواصر لغة أهل البلاد التي اغتصبوها علاوة على بعث الروح في اللغة العبرية التي رأوا فيها عاملاً مهماً في خلق قوميتهم وتكوين هويتهم الجديدة، في عالم باتت اللغة فيه هوية من لا هوية له.

فحين علت الصيحات في أوروبا في القرن الثامن عشر منادية بالقوميات، كان أصحاب هذا الفكر يرون أن أهم روافد القومية تكمن في اللغة والأرض والشعب، وعندما بدأ مفكرو الصهاينة يعملون على خلق

(1) اللغة بين القومية والعالمية ص 102.

(2) المصدر السابق ص 106.

قومية لهم، كانوا يضعون نصب أعينهم أنهم جماعات متفرقة لا يمكن لها بهذا الحال أن تسمى شعباً، وكانوا يدركون أن عامل الأرض مفقود عندهم، أما الدين فكان في تلك الفترة خافتاً نجمه، باهتاً لونه، فلم يكن أمامهم بد من الاحتماء بحصن اللغة، والاستناد إلى ركنها الشديد، فصاروا يعملون ليل نهار على إحياء اللغة العبرية بين الناس، واعتبار الكلام بها واجباً دينياً وقومياً وتاريخياً.

لقد كان اليهود في أوروبا يستعملون اللغة البيدية أو لغة البيديش (Yiddish)[1]، يكتبون بها أدبهم ويدونون من خلالها شؤون حياتهم، لكنهم بعد ظهور الأفكار القومية صاروا ينادون باتخاذ لغة أخرى تكون قادرة على لملمة شتاتهم من جهة، وحائزة على احترامهم وتقديسهم من جهة أخرى؛ حتى يتمكنوا من التوحد خلفها والتحصن بحصنها، إن اللغة القادرة على هذا كله في نظرهم هي اللغة اليهودية القديمة، إنها اللغة العبرية التي خاطب بها الرب إبراهيم قائلاً: «لنسلك أعطي هذه الأرض، من نهر مصر إلى النهر الكبير نهر الفرات»[2]، وهي التي خاطب بها الرب موسى، وهي التي رنم بها موسى ومعه بنو إسرائيل ترنيمة البحر[3]، إذاً، هي لغة مقدسة من شأنها أن توحد القوم وأن تبعث فيهم الشعور القومي والديني، وهي علاوة على كل ذلك اللغة التي تربطهم بأزمانهم الغابرة وتعطيهم عمقاً تاريخياً ليس لغيرها من اللغات أن توفره، ذلك أن كل «أمة حية تملك لغة قومية واحدة طيلة أيام وجودها، وأن اليهود شعب حي يمثل ظاهرة تاريخية، وأن العبرية ـ بالتالي ـ

(1) تمثل البيدية شكلاً من أشكال اللغة الألمانية اتخذها يهود أوروبا لغة لهم في القرنين السابع عشر والثامن عشر.

(2) الكتاب المقدس: العهد القديم، دار الكتاب المقدس في الشرق الأوسط، مصر، ط 1، 2003، سفر التكوين 15، 19.

(3) المصدر السابق، الخروج 15، 1.

ظاهرة تاريخية، لأنها كانت لغة اليهود القومية الموحدة الوحيدة عبر الأجيال، ومن ثم فإنها لا بد أن تكون لغتهم في المستقبل»[1].

إن لغة البيديش التي اتخذها اليهود في أوروبا في زمن من الأزمان قد حان وقت التخلي عنها بعد أن أدت وظيفتها، إنها بمثابة أي لغة تتعلمها جالية ما في بلد ما، لكنها لا يمكن أن تحل محل اللغة القومية الدينية.

لقد حاول بعض أدباء اليهود إقناع الناس بالتخلي عن اللغة العبرية والترويج للغة البيديش باعتبار أن المفكرين والكتاب اليوم - أي في القرن السابع عشر والثامن عشر - يدونون نتاجاتهم بها، وباعتبار أنها لغة عامة الناس من اليهود أيضاً، وإذا ما «كرس اليهود كل قوتهم لاحترامها والإعلاء من شأنها وزيادة ثروتها الأدبية، فسوف يصلون بمرور الأيام إلى أن يخلقوا منها صندوقاً قومياً جديداً يغذيهم بعزة وسخاء، بدلاً من العظام اليابسة التي أورثهم إياها العبريون، لكي يلعقوها حتى نهاية الأجيال»[2].

لكن هذه النظرة لاقت استهجاناً كبيراً من الكثير من مفكري اليهود الذين كانوا يرون ذلك تخلياً عن لغة مقدسة، وعزلاً لتاريخ يهودي حافل سُطِّرت أمجادهُ بالعبرية، بل كانوا يرون أن لغة البيديش وغيرها من اللغات التي يتكلم بها اليهود، إن هي إلا ضرورةٌ آنية أملتها عليهم ظروف الحياة القاسية، وإن إحدى هذه اللغات ليس بمقدورها في يوم من الأيام أن ترث اللغة القومية العبرية.

لقد كان اليهود ينظرون إلى هذه اللغات نظر الغريق إلى القشة، لا يلبث أن يزدري قدرتها على إنقاذه متى ما وجد قارب الأمان، ذلك القارب الذي يعتقدون أن احترامه واجب ديني، وأن التمسك به أمر ملح لخلق قوميتهم الجديدة، لقد كان

---

(1) تعريب العلوم في ضوء العبرنة الإسرائيلية، د. السيد إسماعيل السروري، دار غريب، مصر، 2004 ص 142 ـ 143.

(2) تعريب العلوم في ضوء العبرنة الإسرائيلية ص 39.

هؤلاء ـ مع ذلك ـ يرون أن الالتحاف بلحاف لغة أخرى غير العبرية، وجعلها لغة توأماً للغة القومية أمر من شأنه أن يسلخهم عن هويتهم وقوميتهم، وأن يجعل منهم جماعة أخرى غير الجماعة العبرية، «إذ بدون لغة قومية لا يوجد كيان ولا حياة قومية، وهؤلاء الذين سيتركون اللغة العبرية القومية تماماً، ولن تكون لهم أي لغة قومية، سوف يذوبون في الشعوب، ولن يبقى لهم ذكر، أما هؤلاء الذين سيتخذون لأنفسهم لغة قومية أخرى غير العبرية ـ ولتكن اليديش مثلاً ـ فيمكن أن يعيشوا باعتبارهم تجمعاً قومياً له قرابة ما بالأمة العبرية التاريخية، لكنه لن يكون تلك الأمة العبرية التي تعيش حتى الآن»[1].

مقابل هذا، عمد الصهاينة ـ بعد أن بنوا كيانهم في أرض فلسطين ـ إلى طمس اللغة العربية من عقول الناس؛ إيماناً منهم بأثر اللغة البالغ في تجذير مفهوم الهوية في عقول الناس، وبعث الإحساس القومي والديني فيهم، وربطهم بالأرض التي يعيشون عليها، فحاربوا العربية في عقر دارها، لقد فكر اليهود «بتدريس اللغة العبرية فقط في المدارس العربية من أجل تهويد وعبرنة هذه الأقلية، ولكن المحاولة فشلت، مما دعا بعض المفكرين الصهاينة إلى البحث عن خطط بديلة، وفي 25 أيار 1956 دعا إلياهو أغاسي، من مفكري حزب مباي، في مقال نشره في (دافار) إلى نشوء نتاج ثقافي عربي باللغة العبرية، كما نشأ نتاج عبري باللغة العربية وبعشرات اللغات الأخرى، وبمعنى واضح فقد دعا الشعراء والأدباء العرب إلى الكتابة باللغة العبرية، ولما لم يجد أغاسي تجاوباً مع طموحاته، بل وجد مقاومة لها، طور بعد حين دعوته إلى كتابة عربية بحروف عبرية»[2].

(1) المصدر السابق 31.

(2) العربية بين التغريب والتهويد، د. فهد خليل زايد، دار يافا العلمية للنشر والتوزيع ودار مكين للنشر والتوزيع، الأردن، 2006، ص 197.

لقد عمد الصهاينة في أرض فلسطين إلى تغيير الأسماء العربية بأسماء عبرية، لطمس الهوية العربية ومحو الشخصية الفلسطينية في بعدها القومي، فغيروا أسماء المدن والقرى والجبال والسهول والوديان، فالقدس صارت أورشليم، ونابلس أصبحت شكيم، وطبرية غدت كنروت، وبيسان صار اسمها بيت شعان أو بيت شان، والخليل جبرون، وجبال الخليل جبال يهودا، وسهل حيفا زيلون، ونهر المقطع نهر فيتشون... والقائمة تطول.

والعجب أن تجد من بين العرب من يتجاوز حد مهادنة الصهاينة في هذا الأمر ليكون عوناً لهم على تنفيذ مخططاتهم، وذلك من خلال المس من كفاءة العربية ومقدرتها وصلاحيتها لهذا العصر، يقول أحدهم: «إذا كان الإسلام هو الدين العالمي فعلينا أن نحوله إلى لغة عالمية كالإنجليزية؛ حتى لا يكون صعب الفهم لأن هذه اللغة عالمية بعكس اللغة العربية، فهي لغة بدو رحل جافة»، ويقول آخر: «يا أيها السادة لقد جاءنا القرآن بغير لغاتنا الأصل، فنحن وإن كنا نتحدث العربية فجميع الظواهر تشير إلى أننا لسنا عرباً من حيث الأصل، لا، بل استعمرنا العرب فاتبعناهم جهلاً منا، وإذا أردنا أن نتقدم فلنستبدل القرآن بلغة عالمية، فما تقدمت المسيحية إلا بعد أن نبذت لغتها الأصل... إذاً، لابد لنا من أن نتكيف مع اللغات العالمية، مسايرين التطورات الحضارية، نابذين اللغة العربية جانباً إذا أردنا التقدم والازدهار في حياتنا، والتحرر من لغة الصحراء الجافة»[1].

لقد استطاع الصهاينة ـ حتى الآن على الأقل ـ أن يتجمعوا حول اللغة العبرية، بعد أن أدركوا أن اللغة تجمع أبناءها كما الأم الحنون، وأن الابتعاد عن هذه الأم من شأنه أن يفتت الأسرة، ويفرق شملها، ويبعثر أفرادها المنتمين إليها، فعلوا ذلك لأنهم على وعي كامل بمقدرة اللغة على بعث الروح القومية

(1) المصدر السابق ص 192 ـ 193.

والدينية بين الأفراد المتكلمين بها، ولأنهم يدركون أن اللغة تشكل الجزء الأهم في هوية الأفراد والجماعات على حد سواء.

اللغة العربية بين التفريط ووهم القداسة:

في الوقت الذي كان الصهاينة يعملون فيه من أجل إحياء لغتهم وغرس حبها في قلوب أبنائها، إيماناً منهم بأنها أحد سبل النجاح الناجعة، كان عدد من العرب يتهمون العربية بأنها لغة بائدة تجاوزها الزمن، وأن التمسك بها هو أحد أسباب تخلف العرب الآن، ومن هنا نادى فريق منهم بضرورة التنحي عنها إلى العاميات، والكتابة بالخط اللاتيني عوضاً عن الخط العربي، وهذه قصة باتت معلومة لدى الجميع وما من داع للتعرض لها بالدرس والتحليل.

لكن الأمر الذي تجدر الإشارة إليه هنا هو أن التخلي عن العربية لحساب العاميات المحلية أو لحساب اللغات الغالبة ليس من شأنه أن يزرع الإقليمية ويطمس الهوية العربية الجماعية فحسب، ولكن من شأنه أيضاً أن يجعل الأمة بأكملها تعيش حالة غربة مع ماضيها الفكري العريض، وهذه هي إحدى النتائج الخطيرة الناجمة عن نبذ الفصحى، ونستطيع أن نضيف أمراً آخر، وهو أن ترك العربية واللهث وراء اللغات الأجنبية من شأنه أن يضعف قدرة العربي على الإنتاج العلمي، فلقد أثبتت الدراسات اللغوية الحديثة أن هناك صلة وثيقة بين الالتحاف برداء اللغة الأم، اللغة القومية، وبين القدرة على الإنتاج العلمي، ذلك أن العلم يقوى «خلال انتشاره وتمكنه في النفوس عندما يتحرك في هذه النفوس باللغة التي تألفها... إن توطين العلم هو وحده الذي يستطيع أن يتيح أمام الفرد وأمام الأمة فرصة المشاركة الفعالة في العملية العلمية إنتاجاً واستهلاكاً... وتلك مرحلة تختلف عن مراحل أخرى في العملية العلمية، كالتي يعيشها العالم العربي الآن، ويمكن أن يكون هدفها في أحسن الأحوال استهلاك العلم أو تعلم مبادئه، لكنها لا يمكن أبداً أن ترقى إلى مرحلة الإنتاج أو المشاركة

الفاعلة في غياب الصلة القوية بين اللغة القومية والعلم، أي في غياب الأساس الأول لتوطين المعرفة»[1].

إن رمي أي لغة بالقصور عن مواكبة العصر هو في حد ذاته قصور في التفكير، فاللغات البشرية كلها قادرة على التعبير عما هو موجود في عالم المحسوسات وعالم المجردات على حد سواء، ولقد أثبت العلم الحديث فساد الرأي القائل بأفضلية لغة على أخرى، كما أن اللغات إنما تتقدم بتقدم أهلها وتتراجع حين يتراجعون، «فاللغة لا تتطور من تلقاء نفسها ولا تنمو نمواً ذاتياً، وإنما تكتسب الحياة والتطور والنماء من خلال تطور ونمو وتجدد أصحابها الذين يتوسلون بها للتعبير عن أفكارهم وخواطرهم ومشاعرهم، وفقاً لروحهم وحسب حاجاتهم»[2]، إن اللغة ـ بهذا المنظور ـ «مادة اجتماعية، بمعنى أنها تخطو وتنمو وتنهض وتتراجع وتتخلف وتندر وفقاً للتعامل الإيجابي أو السلبي الذي تلقاه من مجتمعها، فمن جهة تصبح اللغة كائناً حياً نابضاً بالحركية والفتوة والتطور إذا ما شرفها أهلها بالاستعمال الكامل لها في كل قطاعات المجتمع، ومن جهة ثانية، تفقد اللغة حياتها العادية وتتقلص حركتها، فتتخلف ويزداد الشعور بغربتها بين أهلها إذا همش استعمالها في مجتمعها»[3].

على الجانب الآخر هناك قوم من العرب يفرطون في الثناء على لغتهم، ويغالون في مديحها، إنهم يصنعون خطاباً مرجعياته عاطفية لا عقلانية، وذلك حين يلبسون لغتهم ثوب القداسة ويظنون أنها تمتاز على غيرها من لغات البشر، والجانب الأخطر عند هؤلاء هو النظر إلى اللغة العربية على أنها لغة مقدسة

(1) إنقاذ اللغة إنقاذ الهوية: تطوير اللغة العربية، د. أحمد درويش، نهضة مصر للطباعة، مصر 2006، ص 97 ـ 98.

(2) تعريف العلوم في ضوء العبرنة الإسرائيلية ص 137.

(3) في مخاطر فقدان العلاقة العضوية بين المجتمعات العربية ولغتها، محمود الذوادي، ضمن سلسلة كتب المستقبل العربي، العدد 55 (اللسان العربي وإشكالية التلقي)، بيروت، 2007، ص 42.

ومحفوظة من قبل العناية الإلهية؛ استناداً إلى قوله تعالى: ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ ﴾ الحجر: 9، وهو ما من شأنه أن يجعل من هؤلاء فريقاً متقاعساً عن واجبه تجاه لغته، إن الفريقين كليهما مفرّط في حق لغته، فهذا يرى أنها لغة حان وقت تجاوزها لعدم صلاحيتها لهذا الزمن، وذاك يرى أنها لغة ترعاها عين الرب، ومن ثم فإن الخوف عليها والدفاع عنها لا مبرر له؛ إذ للبيت رب يحميه.

إن المناداة بقدسية اللغة العربية جعل الكثيرين يؤمنون بأنها لغة لا يمكن لها أن تنقرض، بعكس لغات البشر الباقية التي آل بعضها للزوال ومصير بعضها الآخر هو الاندثار، يقول أنور الجندي: «تأكد أن القرآن الكريم هو الكتاب الوحيد الذي احتفظ بلغته الأصلية وحفظها على قيد الحياة وسيحفظها على مر الدهور، وستموت اللغات الحية المنتشرة اليوم في العالم كما ماتت لغات حية كثيرة في سالف العصور، إلا العربية، فستبقى بمنجاة من الموت، وستبقى حية في كل الأزمان، مخالفة النواميس الطبيعية التي تسري على سائر لغات البشر»[1].

لقد غفل أصحاب العاطفة الفياضة والعقل المخدر ممن هذه رؤيتهم تجاه اللغة عن حقيقة تاريخية وأخرى علمية، أما التاريخية فتتمثل في موت كثير من اللغات التي نزلت بها بعض الكتب المقدسة وكانت أداة لكثير من الرسل والأنبياء في إيصال رسالتهم للناس، فأين هي لغة آدم؟ وأين هي السريانية التي نزل بها الإنجيل؟ وأين هي اللغة التي سطرت بها كتب إبراهيم؟ كلها لغات انقرضت، وما العربية منها ببعيد إذا ما تقاعس عنها أهلها، أما الحقيقة العلمية فهي أن الله تعالى إنما تعهد بحفظ القرآن لا اللغة، وفرق بين الأمرين، وإذا ما قلنا إن اللغة قد تحفظ بحفظ القرآن، فإنما يحفظ منها الجزء ذو العلاقة بالقرآن ليس إلا، إذ «ينبغي الانتباه إلى أن ارتباط العربية بالدين، وخاصة بالقرآن الكريم الذي يتعب المسلمون بتلاوته وحفظه، لا يعني بالضرورة بقاء العربية في

(1) الفصحى لغة القرآن، أنور الجندي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982، ص 33.

الوضع الحضاري الذي يمكن الرضا به، والاطمئنان إليه، فالخوف كل الخوف من أن تصبح العربية لغة عبادة وشعائر فحسب»[1].

إن انقراض العربية مع وجود القرآن ليس أمراً غريباً؛ ذلك أن التاريخ المعاصر يكشف لنا عن إمكانية حدوث هذا الأمر، فإيران دولة مسلمة اختفت منها اللغة العربية وظل القرآن حياً بين أبنائها، والأمر نفسه حدث في تركيا.

إن اللغات بإمكانها أن تكون حقاً مقدسة، وإنما تكتسب قداستها من أمرين اثنين: الأول قدمها، والثاني نزول الكتب السماوية بها، وهذان الأمران قد تحققا للعربية، ما يعني أنها لغة مقدسة، لكن هذا الأمر لا ينسحب على العربية فقط، بل ينسحب على كثير من اللغات الأخرى التي نراها موغلة في القدم، ونرى أحد الكتب السماوية قد نزل بها، واللغة العبرية أمامنا شاهد على ذلك، ومع ذلك كله نقول إن هذا التقديس يبقى أمراً داخلياً يخص أبناء هذه اللغة أو تلك، وليس صفة كونية مصبوغة على اللغة، بمعنى أن أبناء اللغة وحدهم الذين يرون في لغتهم هذه القداسة، كما الأم ترى ابنها الأفضل بين الجميع وإن لم يكن كذلك، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن هذا التقديس لا يمكن له أن يكون حصانة وجودية تمنع اللغة من الانقراض، إنه لا يمكن أن يتعدى كونه أمراً معنوياً شرفياً يصبغه أهل اللغة على لغتهم ليس إلا، لكنه لن يكون أبداً حامياً لهذه اللغة أو تلك من الانقراض أو التقهقر متى ما توافرت ظروف ذلك.

إن القداسة التي اكتسبتها كلمات القرآن لم تكتسبها لأنها كلمات عربية، بل لأن الله تعالى جعل منها قالباً لمعاني القرآن ليس إلا، فهي كلمات مقدسة في سياقاتها ودلالاتها القرآنية ليس إلا، أما أنها مقدسة لأنها عربية فقط، فهذا أمر لا

---

(1) الدور الحضاري للعربية في عصر العولمة، بن عيسى با طاهر، جمعية حماية اللغة العربية، الشارقة، 2001، ص 55.

يقبله عقل سليم، ولا ينبئ عن حسن تفكير، وإلا فهل يعقل أن نقدس كلمات كتلك التي وصف بها أبو نواس الخمر أو ذكر بها مفاتن النساء أو تغزل بها في الغلمان لمجرد كونها كلمات عربية؟ إن «علاقة اللغة... بالدين تسير في هذا الإطار، فهي تكتسب شرف أنها الوعاء الذي صبت فيه كلمات الذكر الحكيم، وأن هذا الذكر قد وعد الله بحفظه... وذلك الوعد يهب الناس دائماً خيطاً من الأمل في وجه العواصف التي تجتاح اللغة، دون أن يعطي اللغة في ذاتها قداسة»[1].

إننا ـ العربَ ـ بإفراطنا وتفريطنا في العربية لا نخدم لغتنا بقدر ما نمهد الطريق لانحسارها إن لم نقل لانقراضها، فنبذها إلى غيرها ضياع لها، والمبالغة في تمجيدها وعدمُ تطويرها والوقوفُ بها عند حدود الأعرابي الضيقة تجميد لها وعزل عن مواكبة عصرها.

الأمن اللغوي العربي وتفتيت الهوية:

لقد بات واضحاً للعيان وجود روابط وشيجة بين لغة أمة ما وهويتها وقوميتها، كما صار أمرُ ارتباط المقدرة على استيعاب العلوم والإسهام في النتاج العلمي بشكل عام باللغة القومية أو ما يعرف باللغة الأم حقيقةً علميةً واضحةً، ومن هنا فإن أي تقصير في شأن اللغة هو تقصير في اللحاق بركب العلم، في وقت بات فيه همنا نحن العرب هو اللحاق لا السبق، هذا من جهة، ومن جهة أخرى، هو بمثابة فرطٍ لعقد هويتنا العربية التي تلعب اللغة دوراً رئيساً في بنائها، وإذا جاز لنا أن نقول إن حصن اللغة هو حصن أمني يضمن لنا وحدتنا ويقوي اعتزازنا بهويتنا ويعزز فينا الشعور القومي، فإنه يجوز لنا القول إن أمننا اللغوي في خطر.

لقد باتت العربية الفصيحة غريبة بين أهلها، بل غريبة حتى بين الكثير ممن تخصصوا فيها درساً وتدريساً، وإننا لنرى الكثيرين من هؤلاء لا يجيدون

(1) إنقاذ اللغة إنقاذ الهوية ص 63 ـ 64.

لا القراءة ولا الكتابة بها، وأعجب من ذلك أن ترى حملة الشهادات العليا ممن تخصصوا في العربية يلقون محاضراتهم بالعامية، أو يسهمون في المؤتمرات والندوات العلمية بالعامية أيضاً، وكثير من هؤلاء يُدعى لإلقاء كلمة فتراه لا يجد في نفسه الكفاءة اللازمة فيعتذر بحجة هي أوهى من بيت العنكبوت، وإذا ما وجد نفسه مضطراً لقراءة شيء ما، لجأ إلى قاعدة سكّن تسلم، ويا ليته يسلم.

لقد أسهمت عوامل كثيرة في بلورة هذا الوضع اللغوي، فالدعاوى المشككة بقدرة العربية على مواءمة العصر كثيرة، والأصوات التي تنادي بصعوبة هذه اللغة تتكاثر، والحوافز التي يجدها من يجيد لغة أجنبية أكبر بكثير من تلك التي تُقدم لمتقن العربية دون غيرها، كما أن ولع المغلوب بثقافة الغالب ولغته ألقى بظلاله الكثيفة على هذه المسألة.

إن نظرة بعض أبناء العربية إلى لغتهم بهذه الصورة من شأنه أن يؤدي إلى نتائج أقل ما توصف به أنها ليست جيدة، فمن شأن ذلك أن يزعزع في العرب الثقة بالنفس، وأن يهدم صرح هويتهم وقوميتهم، وأن يرسخ فيهم عادة البعد عن القراءة والاطلاع، وأخيراً من شأنه أن يضعف قدرة العربي على الإبداع والإنتاج العلمي، فيحيا عالة على غيره من أبناء الأمم المتقدمة.

إن المؤسف في الأمر ـ وقد رأينا ما للغة من أثر فعال في بناء هوية الأمة، وما لها من قدرة على دفع أبنائها ليسهموا في بناء صرح العلم ـ أن نرى الدول العربية والجامعات العربية في ظل انفلات الأمن اللغوي العربي، لا ترسم لنفسها خطة تستعيد بها هيبة لغتها، وتبعث في أبنائها حبها، وحتى تلك المؤسسات التي تعنى باللغة العربية دراسةً وتطويراً، وإن كنا لسنا راضين بما تقدمه، فهي مؤسسات قراراتها وتوصياتها غير ملزمة، فتراها تعقد الندوات والمؤتمرات، وتشخص العلل والمشكلات، وتحاول وصف العلاج الأنجع، لكن كل ما تقوم به مكانه الأرشيف، إن كان للقوم أرشيف.

لقد نهضت أمم كثيرة عندما اعتزت بلغتها وتصالحت معها دون أن تسأل نفسها عن قدرة أو عدم قدرة لغتها، إيماناً منها بأن لجميع اللغات ذاتِ القدرة على حمل لواء العلم، وعلى ضم أبنائها إلى حضنها، أما نحن العرب فقد أمضينا الوقت نتساءل عن صلاحية لغتنا لهذا العصر أو عدم صلاحيتها له، ناسين أن اللغة إنما تتقدم بتقدم أهلها وتتراجع بتراجعهم، لقد سئل أحد محبي اللغة العربية عن مدى مقدرة هذه اللغة على أن تكون أداة التعليم الجامعي فأجاب قائلاً: «إنه لمما يحز في النفس ويجرح الكرامة القومية أن يوجه إلى عربي سؤال بهذه الصيغة، وكان الأجدر أن يكون السؤال: هل يصلح العرب للبقاء في هذا العصر أم هم أجدر بالفناء؟ تُرى هل سأل الصهيونيون أنفسهم إن كانت اللغة العبرية تصلح للتعليم الجامعي يوم أسسوا الجامعة العبرية في القدس وبدأوا التدريس باللغة العبرية فيها؟ وهل سأل البلغار أو اليونان أو اليابانيون أنفسهم مثل هذا السؤال يوم أسسوا جامعاتهم التي بدأت تدرس بلغاتهم؟ لا شك في أنهم لم يسألوا أنفسهم مثل هذا السؤال، بل إنهم بدأوا بالترجمة والنقل والتأليف، واتفقوا على أسلوب وضع المصطلحات، إذاً، فالسؤال غير وارد»[1].

لذا فإن سبيل أي أمة للرقي والتقدم العلمي لن يكون إلا بوسيلة اللغة، يقول زكي نجيب محمود: «لست أتصور لأمة من الأمم ثورة فكرية كاسحة للرواسب، إلا أن تكون بدايتها نظرة عميقة عريضة تراجع بها اللغة وطرائق استخدامها؛ لأن اللغة هي الفكر، ومحال أن يتغير هذا بغير تلك»[2].

---

(1) دفاعاً عن العربية، د. فاضل الجمالي، مؤسسات عبد الكريم بن عبدالله، تونس، 1996، ص 59.

(2) تجديد الفكر العربي، د. زكي نجيب محمود، دار الشرق، بيروت والقاهرة، ط السابعة، 1982، ص 205.

قائمة مصادر البحث

1 ـ إنقاذ اللغة إنقاذ الهوية: تطوير اللغة العربية، د. أحمد درويش، نهضة مصر للطباعة، مصر، 2006.

2 ـ تجديد الفكر اللغوي، د. زكي نجيب محمود، دار الشرق، بيروت والقاهرة، ط السابعة، 1982.

3 ـ التراث والحداثة: دراسة ومناقشات، د. محمد عابد الجابري، منشورات المركز الثقافي العربي، بيروت، ط 1991.

4 ـ تعريب العلوم في ضوء العبرنة الإسرائيلية، د. السيد إسماعيل السروي، دار غريب، مصر.

5 ـ تكوين العقل العربي، د. محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 5، 1991.

6 ـ دفاعاً عن العربية، د. فاضل الجمالي، مؤسسات عبد الكريم بن عبدالله، تونس، 1996.

7 ـ الدور الحضاري للعربية في عصر العولمة، بن عيسى با طاهر، جمعية حماية اللغة العربية، الشارقة، 2001.

8 ـ الفصحى لغة القرآن، أنور الجندي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982.

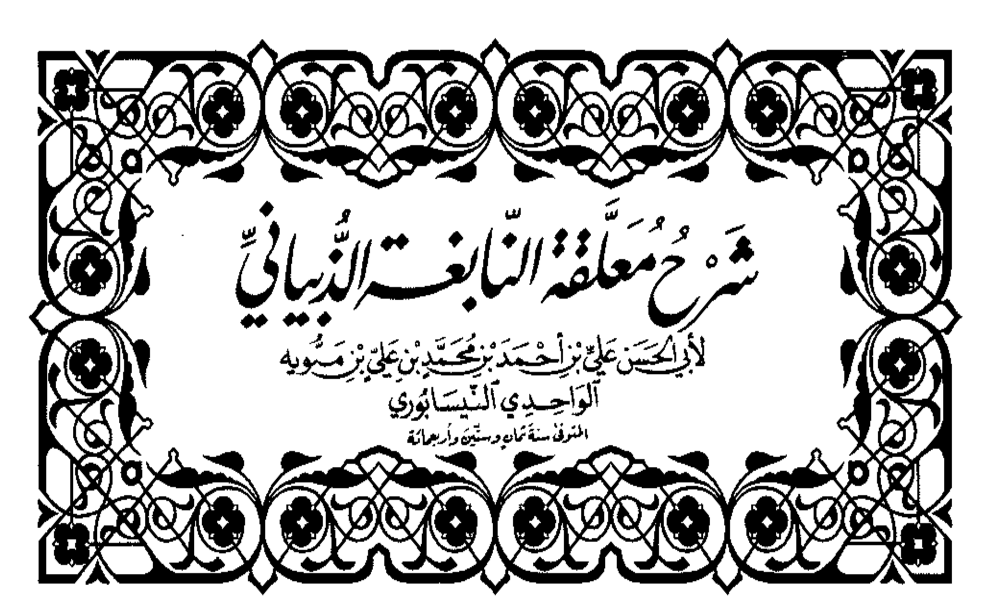
9 ـ في مخاطر فقدان العلاقة العضوية بين المجتمعات العربية ولغتها، محمود الذوادي، ضمن سلسلة كتب المستقبل العربي، العدد 55 (اللسان العربي وإشكالية التلقي)، بيروت، 2007.

10 ـ الكتاب المقدس: العهد القديم، دار الكتاب المقدس في الشرق الأوسط، مصر، ط 1، 2003.

11 ـ العربية بين التغريب والتهويد، د. فهد خليل زايد، دار يافا العلمية للنشر والتوزيع ودار مكين للنشر والتوزيع، الأردن، 2006.

12 ـ اللغة بين القومية والعالمية، د. إبراهيم أنيس، دار المعارف، مصر.
13 ـ اللغة والفكر والعالم: دراسة في النسبية اللغوية بين الفرضية والتحقيق، د. محيي الدين محسب، الشركة المصرية العالمية للنشر لونجمان، مصر، 1979.
14 ـ اللغة والهوية: قومية ـ إثنية ـ دينية، جون جوزيف، تر. د. عبد النور خراقي، ضمن سلسلة عالم المعرفة التي يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 2007.





د. عبد السّلام الهمّالي سَعُود

التقديم:

لم يكن العرب في الجاهلية وصدر الإسلام وشطرٍ من عهد بني أمية بحاجةٍ إلى شرحِ الشعر والوقوفِ على ما غَمُضَ مِن ألفاظه، وتفسيرِ ما يتضمّنهُ من إيماءات وما يحمله من نظرات وتعبيرات؛ ذلك لأنَّ الشاعرَ كان يحيا بين أهلهِ وذويهِ، يشترِكُ معهم في البيئةِ واللّغة والشّعور والثّقافة، فإذا ما قال شعْراً تلقّفَهُ أبناءُ قبيلته صافياً نقيّاً، لا يحجبُهُ عنهم حاجبٌ زمنيّ أو مكانيّ، يشتركُ في ذلك الرجال والنساء على السواء، وقلَّ أن تحدث بينهم وبين شاعرهم فجوةٌ زمنيةٌ أو فنيةٌ، تلجئُهُ إلى شرحِ شعرِهِ وتقريبِ معناهُ.

بيد أن هذا الأمر اختلف لما خرج العرب من جزيرتهم واستقروا بأمصارهم الإسلامية الجديدة، واختلطوا مع غيرهم من الأمم الأخرى، ولا سيما الفرس، فبدأ اللحن يتسرّب إلى الألسنة والأقلام، ففزع العلماء إلى الشعر الجاهلي، كي يستنبطوا منه القواعد التي تنأى باللسان عن الوقوع في الزلل والخطأ، وبذلك أصبح الشعر مادة للبحث والدرس، بعد أن كان يُروى ويُنشد

لغير هذا السبب، ومن هنا نشأت حركة جمع الشعر وتدوينه، ومن ثم شرحه وتفسيره، وكان ذلك في نهايات العصر الأموي وإرْهاصَاتِ خلافة بين العبّاس، وكانت في بداياتها ساذجة بسيطة، شأنها في ذلك شأن ولادة كل علم وظهوره، على أيدي رواة البصرة والكوفة الأوائل، الذين يمَّمُوا وجوههُم شطْرَ بادية العرب وصحرائها، يجمعون الشعر والأخبار واللغة؛ من أمثال أبي عمرو بن العلاء، وأبي الخطّاب الأخفش الأكبر، وخلف الأحمر، ويونس بن حبيب، وكل أولئك من أهل البصرة. وحمّاد الراوية، والمفضّل الضّبيّ، وهما من أهل الكوفة[1].

وهكذا لم تكد تغرب شمسُ القرن الثالث الهجري ويتنَفّسُ صبحُ القرنِ الّذي تلاه حتى أضحت عملية شرح الشعر عِلْماً قائماً بذاته، له أسسه وقواعده، ومدارسه ومناهجه، وظهرت جليّاً في أعمال الشُّرّاح الاختصاصات العلمية في صنع الشروح، فمنهم من حمّله ذخيرته اللغوية، ومنهم من جعله معرضاً لآراء النحاة وتوجيهاتهم، ومنهم من علّق عليه طرائف الأخبار والأحداث والأنساب، ومنهم من سبرَ أغوارهُ ليُبيّن دقيق معانيه، ويَعرِضَ جليلها، ومنهم من عرض عليه موازين النقد ومقاييسه حتى يُميّز جيد القول من رديئه، وغثِّهِ من سمينه، وبذلك أضحت عملية شرح الشعر غاية وهدفاً، بعد أن كانت وسيلة وأداة لخدمة علوم أخرى[2].

وصاحب هذه القصيدة التي نقدم لتحقيق شرحها بهذه التوطئة هو النابغة الذبياني، أحد أقطاب الطبقة الأولى المنتجَبينَ من جمهرة شعراء الجاهلية، وهم: امرؤ القيس والنابغة وزهير والأعشى الكبير[3]، بل إن شعره ليفوق أشعار

(1) انظر شروح الشعر الجاهليّ لأحمد جمال العمري 1/ 207.

(2) انظر منهج أبي جعفر النحاس في شرح الشعر لأحمد جمال العمري ص: 68 ـ 69.

(3) انظر طبقات فحول الشعراء ص: 50.

رجال طبقته ـ كما يرى أبو عبيدة ـ بوضوح الكلام، وقلة السقط والحشو، وجودة المقاطع، وحسن المطالع، وجمال الديباجة[1]، وهو فضلاً عن ذلك صاحب القُبّة الشهيرة في سوق عكاظ، التي كان يَؤُمُّهَا شعراء الجاهلية؛ ليعرضوا عليه أشعارهم، ثِقةً منهم بعلمه وبَصرِهِ بأساليب الشعراء، ومذاهبهم في قَرْضِ الشِّعر ونظمه[2].

وكان النّابغة قد نظم هذه القصيدة في مدح النعمان بن المنذر والاعتذار إليه، بعد أن جفاه وأوعده، لما رغب إليه أن يصف له زوجه، المسماة بالمتجردة، فأنشأ في ذلك قصيدته الشهيرة:

أَمِنْ آلِ مَيَّةَ رَائِحٌ أَوْ مُغْتَدِ ... عَجْلانَ ذَا زَادٍ وَغَيْرَ مُزَوَّدِ[3]

بيد أنه جاوز الحد في الوصف، فذكر منها أموراً لا تتاح رؤيتها إلا لزوج، فَاهْتَبَلَ ذلك شائنوه، وحاسدوه على مكانه من النعمان، فما زالوا به حتى أَوْغَرُوا صدرهُ، فخافه على نفسه فآثر المصير إلى الغساسنة، ونزل عند ملكهم عمرو بن الحارث الأصغر وأخيه النعمان، ثم لم ينْشَبْ أن ندم على مفارقته لبلاط النعمان، فبدأ يزجي إليه الاعتذاريات والمدائح، ليستل سخائم نفسه، ويبدد الشكوك من أحناء صدره، حتى عفا عنه بِأَخَرَةٍ وقرّبه منه[4].

وتعد هذه القصيدة دُرّة هذه الاعتذاريات، وواسطة عقدها، لأن النعمان ما إن سمعها حتى عفا عنه عفواً شاملاً وأجازه ووصله، وأعاده إلى سابق عهده من القرب منه، ونيل رفده وجوائزه[5]، وهي كذلك إحدى القصائد السبع

---

(1) الشعر والشعراء 1/ 166.

(2) انظر الشعر والشعراء 1/ 166؛ والأغاني 11/ 3792.

(3) اقرأها في ديوانه صنعة ابن السِّكِّيت ص: 28 ـ 41.

(4) انظر الشعر والشعراء 1/ 164؛ والأغاني: 11/ 3794 و3814.

(5) انظر الشعر والشعراء 1/ 166.

المعلقات في رواية المفضل بن محمد الضبي، وعلى ذلك شرحها أبو جعفر النحاس[1]، والخطيب التبريزي[2].

وتشتمل القصيدة على خمسين بيتاً، وكذلك هي في ديوان النابغة الذي صنعه ابن السِّكِّيت. بيد أن الدكتور طه حسين شكّك في نسبة تسعة أبيات من أبياتها إلى النابغة؛ أربعة منها تتحدث عن سيدنا سليمان ـ عليه السلام ـ والجن وبنائهم مدينة تدمر، والخمسة الأخرى تحكي قصة زرقاء اليمامة وأسطورتها، التي تشير إلى حدّة بصرها وقوته، وقد عضّده في شكّه إمامانِ من أئمة الباحثين المعاصرين في مجال الدراسات الأدبية، هما الأستاذان: شوقي ضيف، ومحمد زكي العشماوي[3].

وثلاثتهم ـ رحمهم الله تعالى ـ محقون في شكهم هذا؛ لأن الأبيات التي تتحدث عن سيدنا سليمان والجن وبناء تدمر ـ كما يرى أستاذنا الدكتور محمد عثمان علي (رحمه الله) ـ جاء بها النابغة في معرض وصفه للنعمان بالكرم والعطاء والجود، وسيدنا سليمان لم يُعرَف بين العرب بهذه الأوصاف حتى يُستثنى في هذا المقام، وبالتالي فإذا ما حذفنا هذه الأبيات الأربعة ووصلنا الكلام، لرأيناه كلاماً مؤتلفاً منسجماً، لا يعروه خلل، ولا يلحق حسن نظمه فساد.

وأما الأبيات الخمسة الأخرى، التي تتحدث عن زرقاء اليمامة وبصرها الحديد فإنها جاءت ضعيفة في لغتها وأسلوبها، وهذا يتنافى مع ما عُرِف في شعر النابغة من القوة وجمال الأسلوب، سواءً أكان ذلك في بقية القصيدة أم في سائر شعره[4].

---

(1) انظر شرح القصائد التسع المشهورات ص: 733 ـ 767.

(2) انظر شرح القصائد العشر ص: 349 ـ 363.

(3) انظر في الأدب الجاهلي لطه حسين ص: 337؛ والعصر الجاهلي لشوقي ضيف ص: 279؛ والنابغة الذبياني لمحمد زكي عشماوي ص: 8.

(4) انظر دراسات في أدب ما قبل الإسلام لمحمد عثمان علي: 266 ـ 268.

وشرحنا هذا هو من صُنع أبي الحسن علي بن أحمد بن محمد بن علي بن مَتُّوَيْهْ، الشهير بالواحدي النيسابوري، المتوفى بنيسابور في شهر جُمادى الآخرة سنة ثمان وستين وأربعمائة[1]. كان ـ على حدّ قول من ترجم له ـ أَوْحدَ عصره في علوم التفسير والحديث واللغة والنحو[2]، ذاع فضله، وعُلِم قدرهُ، ورزق السعادة في تصانيفه ومؤلفاته، فأجمع الناس على حسنها، واعتمد عليها المدرسون في دروسهم[3].

أخذ علم التفسير عن أبي إسحاق أحمد بن محمد بن إبراهيم الثعلبي المفسر[4]، وعلم العربية عن أبي الحسن القُهُنْدُزِي[5]، واللغة عن أبي الفضل أحمد ابن محمد بن يوسف العَرُوضي[6]، صاحب أبي منصور الأزهري اللغوي الشهير. كما سمع ـ فضلاً عن أولئك الشيوخ ـ من أبي طاهر بن مَحْمِش الزِّيادي، إمام أصحاب الحديث بنيسابور[7]، وأبي بكر أحمد بن الحسن الحيري، محدث نيسابور وقاضيها[8]، وعبد الرحمن بن حمدان النَّصْرَوِي، وأحمد بن إبراهيم النجار، ومحمد ابن إبراهيم المزكي[9]، وغيرهم[10].

---

(1) انظر وفيات الأعيان 3/ 304؛ وإنباه الرواة 2/ 223.

(2) انظر النجوم الزاهرة 5/ 104؛ ووفيات الأعيان 3/ 303؛ وإنباه الرواة 2/ 223.

(3) انظر وفيات الأعيان 3/ 303.

(4) انظر ترجمته في المصدر السابق 1/ 79 ـ 80.

(5) انظر ترجمته في نكت الهميان ص: 215.

(6) انظر ترجمته في معجم الأدباء 1/ 623.

(7) انظر ترجمته في الوافي بالوفيات 1/ 271 ـ 272.

(8) انظر ترجمته في المصدر السابق 6/ 306.

(9) انظر ترجمته في الوافي بالوفيات 1/ 350.

(10) انظر أسماء شيوخه في طبقات الشافعية الكبرى 5/ 240 ـ 241؛ وسير أعلام النبلاء 18/ 340.

أما تلاميذه الذين أخذوا عنه، وتخرّجوا على يديه، فأشهرهم أحمد بن عمر الأرغياني، وعبد الجبار بن محمد الخواري[1].

وبجانب جلوس الواحدي للإقراء، وتصدره للتدريس ألف عدداً محموداً من المؤلفات النافعة، التي ظل بعضها إلى يوم الناس هذا مصدراً مأموناً في مجال الدراسات الإسلامية والعربية. ومن هذه المؤلفات: تفاسيره الثلاثة للقرآن الكريم، المسماة بالوجيز[2] والوسيط[3] والبسط[4]، وقد أجاد فيها إجادة عظيمة، جعلت أبا حامد الغزالي ـ وهو من هو منْزلة وقدراً ـ يُعرض عن تفسير القرآن الكريم اكتفاء بهذه التفاسير الثلاثة[5]. وكتاب أسباب النُّزولِ[6]، وشرح ديوان أبي الطيب المتنبي، الذي أثنى عليه القاضي ابن خلكان بقوله: «وشرح ديوان أبي الطيب المتنبي شرحاً مستوفى، وليس في شروحه مع كثرتها مثله، وذكر فيه أشياء غريبة»[7]، وشرح أسماء الله الحسنى، وكتاب الدعوات، وكتاب المغازي، وكتاب الإعراب في علم الإعراب، وكتاب نفي التحريف عن القرآن الشريف.

وعمله هذا هو شرح لمعلقة النابغة ـ كما سبق وأشرنا ـ وقد نحا فيه منحى الاختصار في الشرح والتفسير، فأشبه إلى حدّ بعيد الشروح الشعرية في العصر الحديث، من حيث إبراز المعاني اللغوية لألفاظ الأبيات المشروحة في أيسر صورة وأَخْصَرِهَا.

---

(1) انظر طبقات الشافعية الكبرى 5/ 241؛ وسير أعلام النبلاء 18/ 240.

(2) طبع بتحقيق: مصطفى السقا في مكتبة مصطفى البابي الحلبي عام 1955م.

(3) طبع بتحقيق علي معوض وعادل عبد الموجود في مكتبة دار الكتب العلمية ببيروت.

(4) انظر نسخة المخطوطة في تاريخ الأدب العربي 7/ 202.

(5) انظر مرآة الجنان لليافعي 2/ 208.

(6) طبع أكثر من مرة في الهند ومصر ولبنان. انظر المعجم الشامل للتراث العربي المطبوع 5/ 317ـ 318.

(7) انظر أسماء مؤلفاته في النجوم الزاهرة 5/ 104؛ ووفيات الأعيان 3/ 303؛ وإنباه الرواة 2/ 223؛ وطبقات الشافعية الكبرى 5/ 241؛ وسير أعلام النبلاء 18/ 341.

وقد أقامه على عنصرين رئيسين هما: شرح الألفاظ المبهمة في النص؛ وتحرير المعنى العام للبيت المشروح. بيد أنه لم يسر في ذلك على منهج محدد، بمعنى أنه كان يقدم شرح الألفاظ المبهمة ويؤخر تحرير المعنى تارة، ويؤخر شرح الألفاظ ويقدم التحرير تارة، وَيُعرِضُ عن تفسير الألفاظ ويكتفي بتحرير معنى البيت تارة أخرى.

وقد استعمل في تفسيره اللفظ المفرد طريقتين اثنتين هما: التفسير بالمترادف، كأن يقول: (لأياً) أي: جهداً. و(المُعَارِك): المُقَاتِل. و(المُحْجَر): الملجأ. والافْتِيَادُ): الطَّبخ. و(خُيِّسَت): ذُلِّلَت، وهكذا. والطريقة الثانية هي التفسير بالشرح ومن أمثلتها قوله في تفسير لفظ (السّنَد): «السند: ما قابلك من ارتفاع الوادي والجبل». وقوله في شرح لفظ (النؤي): «النّؤيُ: نُهَير يُحفر حول الأخبية يجري فيها الماء». وقوله في شرح لفظ (الفريصة): «الفَرِيصَةُ: لحم عند الكتف، وهو مقتل»، وغير ذلك.

أما تحرير المعنى الكامل في البيت المشروح فإنه كان يلجأ فيه إلى الترادف والتوسع في المعاني. ومن أمثلة ذلك قوله في شرح البيت الثاني من القصيدة:

وَقَفْتُ فِيهَا أُصَيْلالاً أُسَائِلُهَا　　　عَيَّتْ جَوَاباً وَمَا بِالرَّبْعِ مِنْ أَحَدِ

:«يقول ـ أي الشاعر ـ: وقفت في هذه الدار عشية أُسائلها عن أهلها، أين ذهبوا وأين حلّوا؟ فلم تقدر الدار على الجواب، ولم يكن فيها أحد يجيبني».

أما النُّسَخُ الخَطِيَّةُ التي اعتمدت عليها في إخراج هذا الشرح فكانت أربع نسخ، وَجَدْتُ مصوراتها في معهد المخطوطات العربية بالقاهرة.

1 ـ النسخة الأولى، وهي التي اتخذتها أُمّاً، وذكرتها في حواشي التحقيق باسم الأصل، وأصلها الخطي محفوظ في مكتبة (كتابخانة مِلّي) بطهران بإيران، تحت رقم (1511). ورقم مصورتها بمعهد المخطوطات (1919 أدب)، وتقع في خمس ورقات، أي عشر صفحات، في كل صفحة سبعة عشر سطراً،

ومتوسط عدد الكلمات في كل سطر ثلاث عشرة كلمة، ومسطرة الإطار المكتوب فيه 11.5 × 13سم، وهي مكتوبة بقلم نسخي مشكول، وكتبت أبيات الشعر فيها بالحمرة، وملئت الجهات الأربعة لكل صفحة من صفحاتها بشروح وتعليقات باللغة الفارسية. كتبها محمد بن أبي الفضل الصايعي، وفرغ منها في يوم الأربعاء الثامن عشر من جُمَادَى الأولى سنة تسع عشرة وخمسمائة، وبذيلها قراءة على أبي جعفر أحمد بن علي المقري البيهقي، أحد علماء اللغة والقراءات في القرن السادس الهجري[1]. وهي ضمن مجموعة، وتقع ورقاتها فيها ما بين 107 ـ 111.

أما الأسباب التي دعتني إلى اتخاذ هذه النسخة أُمَّاً فهي:

أ ـ لأنها أقرب النسخ زمناً بعصر المؤلف.

ب ـ لأنها مقروءة على أحد علماء العربية.

ج ـ عناية ناسخها بتجويدها، حتى انتفت أو كادت من الأدواء التي تُبْتَلَى بها المخطوطات غالباً، كالتصحيف والتحريف والسقط وغير ذلك.

2 ـ النسخة الثانية، ورمزت لها بالحرف (ح)، وجعلتها مساعدة أولى. وأصلها المخطوط محفوظ في المكتبة الحبيبة ـ حبيب جنج ـ بالهند تحت رقم 139/ 28، ومصورتها مصنعة في المعهد تحت رقم (1920 أدب)، وتشتمل على خمس ورقات أي عشر صفحات، في كل صفحة ثمانية عشر سطراً، ومتوسط عدد كلمات السطر الواحد اثنتا عشرة كلمة، ومسطرتها 14 × 18سم، وهي مكتوبة بقلم نسخي مضبوط، إلا أنه أدنى جودة من خط النسخ الثلاثة الأخرى في الجمال ودقة الصنعة، وبها آثار أرضة وطمس ذهب ببعض الأبيات وشروحها. كتبها أبو العلاء بن أبي الفوارس القطوي في شهر ذي الحجة من سنة ثمان وأربعين وستمائة. وهي ضمن مجموعة، ومكان

(1) انظر ترجمته في الأعلام 1/ 173.

أوراقها فيها ما بين 112 ـ 116. وقد قدّمتها على النسختين الباقيتين لأنها تأتي في الدرجة الثانية من حيث قربها من زمن المؤلف.

3 ـ النسخة الثالثة، وهي التي رمزت لها بالحرف (ر)، واتخذتها مساعدة ثانية. وأصلها الخطي محفوظ في مكتبة (رضا ـ رامبور) بالهند، تحت رقم 4196(4). ورقم مصورتها بالمعهد هو (1921 أدب)، وتقع في ست ورقات، أي اثنتا عشرة صفحة، في كل صفحة سبعة عشر سطراً، ومتوسط عدد الكلمات في كل سطر اثنتا عشرة كلمة، ومسطرة الإطار المكتوب فيه 13 × 15.7. وهي مكتوبة بقلم نسخي حسن مشكول، وانفردت ببعض الزيادات ولا سيّما في شرح البيت السادس، وبحواشيها شروح وتعليقات. وهي ضمن مجموعة، وتنحصر أوراقها فيها ما بين 113 ـ 118. ولم يرد فيها اسم الناسخ ولا تاريخ النسخ، ورجح أستاذنا عصام الشنطي أن تاريخ نسخها يعود إلى القرن الثامن الهجري[1].

4 ـ النسخة الرابعة، ورمزت لها بالحرف (ع)، وأصلها المخطوط محفوظ في مكتبة (الدكتور حسين علي محفوظ الخاصة) ببغداد، تحت رقم (200). ورقم مصورتها بالمعهد (1922 أدب). وعدد أوراقها ورقتان، أي أربع صفحات. وعدد سطور الصفحة الواحدة خمسة وثلاثون سطراً، في كل سطر عشرون كلمة تقريباً. ومسطرتها 15 × 21سم. كُتبت بخط نسخي دقيق خال تماماً من الشكل. وهي ضمن مجموعة، ومكانها فيها ما بين 31 ـ 33. وهي خالية من اسم الناسخ وتاريخ النسخ.

أما ما يخصّ منهج التحقيق فإنني لما فرغتُ من دراسة النسخ الأربعة وتحديد منازلها اتبعت الخطوات التالية:

أ ـ اتَّخَذْتُ النسخةَ الأولى أُمّاً ونقلتُ ما جاء في متنها.

---

(1) انظر فهرس المخطوطات المصورة (الأدب) ج 1 ق 4 ص: 174.

ب ـ قمت بمقابلتها بالنسخ الثلاثة الأخرى، وأَثْبَتُّ الفروق في الحاشية.

ج ـ عارضت أبيات القصيدة بما ورد في ديوان النابغة، واخترت لذلك أَصَحَّ نسخة منه ـ حسب اجتهادي ـ وهي النسخة التي صنعها ابن السِّكِّيت، وحققها العالم السوري الدكتور شكري فيصل رحمه الله.

د ـ ضبطت أبيات القصيدة ضبطاً كاملاً، كما ضبطت كل ما من شأنه أن يحدث لَبْساً في قراءته.

هـ ـ قمت بإضاءة النص، متوخّياً في ذلك عدم إثقال الحواشي بالشروح والتعليقات، فلم أُثبت إلا ما رأيته ضرورياً في ذلك، من مثل شرح كلمة غريبة قد يستعصي فهمها على متوسطي الثقافة اللغوية، أو تخريج شاهد شعري، أو التعريف بموضع، أو توثيق خبر. مُردِفاً ذلك كله بالمصادر الأصيلة لمن أراد الاستزادة.

وختاماً فإني قد حرَصْتُ الحرصَ كُلَّهُ على أن أحرِّرَ نصّاً صحيحاً، مُبرّأً من الوهم والخطأ، فإن أَكُ قد أصبتُ فالفضلُ لله سبحانه، وإن كانت الأخرى فيكفيني أني اجتهدتُ، والكمال لله وحده.

الورقة الأولى من النسخة الأم

الورقة الأولى من النسخة (ح)

الورقة الأولى من النسخة (ر)

الورقة الأولى من النسخة (ع)

النَّصُّ المُحَقَّقُ

[107و] قال النابغة الذبياني:

يَــا دَارَ مَيَّــةَ بِالعَلْيَــاءِ فَالــسَّنَدِ أَقْوَتْ وَطَالَ عَلَيْهَا سَالِفُ الأَبَـدِ[1]

يخاطب دار هذه المرأة بالمكان المرتفع من الأرض. و(السَّنَد): ما قابلك من ارتفاع الوادي والجبل. ثم أخبر عنها فقال: خلت عن أهلها، وطال عليها مرور ما مضى من الزمان.

وَقَفْــتُ فِيهَــا أُصَــيْلاَلاً أُسَــائِلُهَا عَيَّتْ جَوَاباً وَمَا بِـالرَّبعِ مِـنْ أَحَـدِ[2]

يقول: وقفت في هذه الدار عشية أُسائلها عن أهلها، أين ذهبوا وأين حلّوا؟، فلم تقدر الدار على الجواب، ولم يكن فيها أحد يجيبني.

إِلاَّ الأَوَارِيَّ لأيــاً مَــا أُبَيِّنُهَــا والنُّؤْيُ كَالْحَوْضِ بِالْـمَظْلُومَةِ الجَلَـدِ

(الأواري): حيث تُحبس الدابة. قوله (لأياً) أي: جهداً. يقول: بعد جهد وبطء أعرف الأواريَّ. و(النّؤيُ): نُهَير يُحفر حول الأخبية يجري فيها الماء، فشبهه بالحوض لما لم يكن مُندَفِقاً. وقوله (بالمظلومة الجلد) أي: الموضع الذي لا يُحفَر لصلابته، فجعلها مظلومة؛ لأنها حُفِرت في غير موضِع حفر[3]، ولذلك أشبهها[3] بالنّؤي؛ لأنه لم يعمّق الحوض لصلابة الأرض.

---

(1) في ر: (فطال).

(2) في ح: (أَعْيَتْ).

(3) سقط من ع.

رَدَّتْ[1] عَلَيْـــهِ أَقَاصِـــيهِ وَلَبَّـــدَهُ ضَرْبُ الْوَلِيـدَةِ بِالْمِـسْحَاةِ فِي الثَّـأَدِ

(ردّت): فعل الوليدة، أخبر عنها ولم يَجرِ لها ذكرٌ. يقول: الوليـدة جعلـت أقاصي النـؤي يـسيل ماؤهـا إلى النـؤي. ومعنـى (لبّـده): سَـكَّنَهُ وطَأْطَـأَ منـه. و(الثّأدِ): النّدِي.

خَلَّـــتْ سَـــبِيلَ أَتِيٍّ كَـــانَ يَحْبِـــسُهُ وَرَفَّعَتْـــهُ إِلَى الـــسَّجْفَيْنِ فَالنَّـــضَدِ

يقول: الوليدة خلّت سبيل الماء الذي يـأتي إلى النـؤي فرفّعـت[2] مـا كـان يَحبِسُ الماء [107ظ] حتى خلّى سـبيله. ومعنـى (رفّعتـه): قدّمتـه، كـما يقـال: رفّعت هذا الأمر إلى الأمـير، أي: قَدَّمتـه إليـه. ويريـد بــ (الـسِّجفَين) سِـجفي البيت[3]، وهما بمنزِلة المصراعين. و(النّضد): ما نُضِدَ من متاع البيت[3]، أي جُعل بعضه فوق بعض. يقول: قدّمت النؤيَ إلى السِّجفين، لأنهـا ابتـدأتِ الحفـرَ مـن وراء البيت[4]، ثم قدّمته إلى أمام[5] السّجفين ومتاع البيت.

أَضْحَتْ قِفَاراً وأَضْحَى أَهْلُهَـا احْتَمَلُـوا أَخْنَـى عَلَيْهَـا الَّـذِي أَخْنَـى عَـلَى لُبَـدِ

أضحت الديار خاليةً لا أنـيس بهـا[6]، وأهلُهـا الـذين كـانوا سـاكنين بهـا صاروا مرتحلين عنها[7]، و(أخنى) على الدار، أي: أتى عليها بالخلاء والخراب ما أتى على (لُبَد)، وهو: آخر نُسُور لقمان[8].

(1) في الديوان ص 4: (رُدَّت) بالبناء للمجهول.

(2) في ع: (ورفّعته).

(3) هذا الكلام سقط من ح.

(4) سقطت كلمة (البيت) من ر.

(5) في ع: (وراء).

(6) في ع: (فيها).

(7) في ع: (منها).

(8) جاء بعد هذا في ر. «لبد: آخر نسور سليمان. وهو ينصرف؛ لأنه ليس بمعدول. وتزعم العرب أن لقمان هو الذي بعثته عاد إلى الحرم يستسقي لها، فلما أُهلِكُوا خُيِّرَ لقـمان بـين بقـاء سـبع بُعَـيرات =

فَعَـدِّ عَـمَّا تَـرَى إِذْ لاَ ارْتِجَـاعَ لَـهُ وَانْـمِ الْقُتُـودَ عَـلَى عَيْرَانَـةٍ أُجُـدِ

عَدِّ عنه، أي: اتركه وتجاوز عنه، يخاطب نفسه. يقول: اترك ذكر[1] ما أنت فيه من ذكر الدار وأهلها، فإن ذلك لا يُرتجع، وارفع الرّحل على ناقة قوية، تشبه العَيْرَ في نشاطها. و(الأُجُد): المُوثَقَةُ الخَلْقِ.

مَقْذُوفَـةٍ بِـدَخِيسِ الـنَّحْضِ بَازِلُهَـا لَـهُ صَرِيـفٌ صَرِيـفُ الْقَعْـوِ بِالْمَسَدِ

(الدّخِيسُ): الكثير المُكْتَنِزُ[2]. و(النَّحْضُ): اللحم. و(البازل): آخر ما يطلع من أنياب البعير. يقول: رُمِيَت هذه الناقة باللحم رمياً، يعني: أنها ذات لحم. ثم ابتدأ فقال: (بازلها)، أي: آخر أسنانها. وشبّه صريف بازلها بصريف البكرة إذا استقي عليها الماء، وذلك لنشاطها.

كَـأَنَّ رَحْـلِي وَقَـدْ زَالَ النَّهَـارُ بِنَـا بِـذِي الْجُلِيـلِ عَـلَى مُـسْتَأْنِسٍ وَحَـدِ

(ذو الجليل): موضع ينبت الثُّمام[3]، ويُسمّى الجليل[4]. و(المُسْتَأْنِسُ): ثور أبصر إنسيّا ففزع [108و]. يقول: كأنّ رَحلي، عند انتصاف النهار في شدّة الحرّ بهذا المكان، على ثور قد نفر من شيء أفزعه وهو فرد. جعل سير هذه الناقة كسير هذا الثور عند نفاره.

= سمر من أظب عفر في جبل وعر لا يمسها القطر، وبقاء سبعة أنسُر، كلما هلك نسر خلف بعده نسر، فاختار النسور. وكان آخر نسوره يُسَمَّى لُبدا». انظر هذه الأسطورة في وفيات الأعيان 5/ 219؛ ومجمع الأمثال 2/ 280ـ 281.

(1) سقطت كلمة (ذكر) من ر.

(2) في ع: (المكتنِزَة اللحم).

(3) الثُّمامُ: عُشب من الفصيلة النجيلية يسمو إلى مائة وخمسين سنتمتراً، فروعه مزدحمة متجمّعة. انظر المعجم الوسيط: (ثمم).

(4) انظر الصحاح: (جلل).

مِـنْ وَحْـش أَيْلَـةَ[1] مَـوْشِي أَكَارِعُـهُ   طَاوِي الْـمَصِيرِ كَسَيْفِ الصَّيْقَلِ الْفَرَدِ

يقول: هذا الثور من وحش هذا المكان، وقوائمه فيها تخطيط. و(المصير): المِعَى. ومعنى (طاوي المصير): لطيف البطن، ويكون ذلك أسرع لسيره. وشبّه الثور بسيف مصقول؛ لأنه يبرق في بياضه كالسيف. ووصف السيف بأنه فرد، أي: مسلول من غمده[2]. أو فرد: لا نظير له في جودته.

سَرَتْ عَلَيْـهِ مِـنَ الْـجَوْزَاءِ سَـارِيَةٌ   تُزْجِـي الـشَّمَالُ عَلَيْـهِ جَامِـدَ الْـبَرَدِ

يقول: سرت على هذا الثور، أي: أتته ليلاً سحابة تسري بنوء الجوزاء، ذات بَرَد، يستدِرُّهَا الشِّمَالُ بَرَداً، والثور إذا مَطَرَ السّحابُ عليه البَرَد كان أسرع عَدْواً.

فَارْتَاعَ مِـنْ صَـوْتِ كَـلاَّبٍ فَبَاتَ لَـهُ   طَوْعَ الشَّوَامِتِ مِنْ خَـوْفٍ وَمِـنْ صَرَدِ

يقول: خاف هذا الثور من صوت صيّاد صاحبِ كلاب، فبات هذا الثور لأجل ذلك الصوت يطيع ما يحمله على القلق والسير، وهو الخوف من الكلاب والْبَرَد[3]، أي: بات الثور قَلِقاً فلا يسكن من الخوف والْبَرَدِ.

فَبَـثَّهُنَّ عَلَيْـهِ واسْـتَمَرَّ بِـهِ   صُمْعُ الْكُعُوبِ بَرِيئَاتٌ مِنَ الْـحَرَدِ

فرّق الصيّاد كلابه على هذا الثور، فأتينه من كل جانب. واستمرّ بالثور قوائمه، أي: فرّ من الكلاب. ومعنى (صمع الكعوب): أنها ظِمَاء دقاق لطاف، وهنّ بريئة من الحرد، وهو: استرخاء في العصب [108ظ].

فَكَانَ ضُـمْرَانُ[4] مِنْـهُ حَيْـثُ يُوزِعُـهُ   طَعْنَ الْمُعَارِكِ عِنْدَ الْمُحْجَرِ النَّجُـدِ

---

(1) في الديوان ص: 7 (من وحش وجرة). وأيلة: موضع برضوى، وهو جبل بين مكة والمدينة. انظر معجم البلدان 1/ 348.

(2) في ع: (عن الغمد).

(3) في ر (والصرد)، وهما بمعنى. انظر الصحاح: (صرد).

(4) في الديوان ص 9: (فهاب ضمران).

(ضمران): اسم كلب. و(منه): من الثور[1]. (يوزعه): يغريه. و(المُعَارِك): المقاتل[2]. و(المحجر): الملجأ. و(النجد) من وصف[3] المعارك. يقول: كان هذا الكلب قريباً من الثور، والمسافة بينهما كانت على مقدار ما بين المتقاتلين.

شَكَّ الْفَرِيصَةَ بِالْمِدْرَى فَأَنفَذَهَا شَكَّ الْمُبَيْطِرِ إِذْ يَشْفِي مِنَ الْعَضَدِ

يقول: الثور شقَّ فريصة الكلب بقرنها[4]، وأنفذ القرن في فريصته، كما يشقّ البيطار عَضُدَ الدّابة إذا عالجها من العَضَدِ. و(الفريصة): لحم عند الكتف[5]، وهو مقتل.

كَأَنَّهُ خَارِجاً مِنْ جَنْبِ صَفْحَتِهِ سَفُّودُ شَرْبٍ نَسُوهُ عِنْدَ مُفْتَأَدِ

يقول: كأنّ هذا القرن وهو خارج من جنب الكلب حديد يُشْوَى به على النار، تركه قوم شاربون عند مكان طبخوا هناك. و(الافتياد)[6]: الطبخ. شبّه القرن وقد نفذ في جنب الكلب بسفّود.

فَظَلَّ يَعْجُمُ أَعْلَى الرَّوْقِ مُنْقَبِضاً فِي حَالِكِ اللَّوْنِ صَدْقٍ غَيْرِ ذِي أَوَدِ

يقول: ظلَّ الكلب يعضّ أعلى[7] قرن الثور، وهو مجموع في قرن أسود اللون صلب، لا اعوجاج فيه.

لَمَّا رَأَى وَاشِقٌ إِقْعَاصَ صَاحِبِهِ وَلاَ سَبِيلَ إِلَى عَقْلٍ وَلاَ قَوَدِ

---

(1) في ع: (ومنه الثور).

(2) في ع: (والمعارك ـ جمع المعركة ـ: القتال). تحريف.

(3) في ح: (من نعت) وهما بمعنى.

(4) في ر: (يقول: شك، أي: شق فريصة الكلب بقرنها).

(5) في ر: (لحم الكتف).

(6) في ر و ع: (الأفتاد).

(7) في ع: (على).

(واشق): اسم كلب آخر، رأى أن الثور أقعص[1] الكلب الأول، ولم يكن لذلك الكلب عقل[2] ولا قصاص.

قَالَتْ لَهُ النَّفْسُ: إِنِّي لاَ أَرَى طَمَعاً   وَإِنَّ مَوْلاَكَ لَمْ يَسْلَمْ وَلَمْ يَصِدِ

الكلب الثاني قال له نفسه: لا أطمع في الثور، لأن الكلب الأول لم يسلم حيث طعنه الثور ولم يصد.

فَتِلْكَ تُبْلِغُنِي النُّعْمَانَ إِنَّ لَهُ   فَضْلاً عَلَى النَّاسِ فِي الأَدْنَى وَفِي الْبَعَدِ

[109و] يقول: فهذه الناقة التي وصفتها تبلّغني النعمان. ثم أخبر أن له فضلاً على الناس كلهم؛ الأقربين والأبعدين. يعني: أنه ملك، والملوك فوق السُّوَقِ[3]. وأراد بـ (البعد) البعيد.

وَلاَ أَرَى فَاعِلاً فِي النَّاسِ يُشْبِهُهُ   وَمَا أُحَاشِي مِنَ الأَقْوامِ مِنْ أَحَدِ

يقول: لا أرى أحداً يُشَابِهُهُ[4]، أي هو أعلى من أن يكون له نظير من الناس كلهم، من غير أن أستثني منهم أحداً.

إِلاَّ سُلَيْمَانَ إِذْ قَالَ الْمَلِيكُ لَهُ:   قُمْ فِي الْبَرِيَّةِ فَاحْدُدْهَا عَنِ الْفَنَدِ

أي: لا أُفَضِّلُ أحداً عليه إلا سليمان، إذ أرسله اللهُ نبيّاً وملّكه على الناس كلّهم، وأمره أن يمنعهم عن[5] السَّفَهِ والجهل.

وَخَيِّسِ الْجِنَّ إِنِّي قَدْ أَذِنْتُ لَهُمْ   يَبْنُونَ تَدْمُرَ بِالصُّفَّاحِ وَالْعَمَدِ

---

(1) القعص: القتل المعجّل، والإقعاص: أن تضرب الشيء أو ترميه فيموت مكانه. انظر الصحاح (قعص).

(2) العقل: الدِّيَة.

(3) السوقة: بمنزلة الرعية التي تسوسها الملوك، يطلق على الواحد وعلى الجماعة. وربما جمع على سُوَق كما ورد هنا. انظر اللسان (سوق).

(4) في ر: (يشبهه).

(5) في الأم: (على عن السفه) وهو تحريف.

وقال له: ذَلِّلِ الجنَّ، أي استعملهم فيما تريد من الأعمال الشّاقة، إني قد أمرتهم أن يطيعوك. و(تدمر)[1]: مدينة بَنَتْها الشياطين لسليمان. و(الصُّفَّاحُ): حجارة عِراضٌ. و(الْعَمَد): أساطينُها.

فَمَنْ أَطَاعَ فَأَعْقِبْهُ بطَاعَتِهِ كَمَا أَطَاعَكَ وادْلُلْهُ عَلَى الرَّشَدِ

وقال له: من أطاعك فاجعل عاقبة طاعته الخير والأجر والثواب، وكن دليلاً على الرّشد.

وَمَنْ عَصَاكَ فَعَاقِبْهُ مُعَاقَبَةً تَنْهَى الظَّلُومَ وَلاَ تَقْعُدْ عَلَى ضَمَدِ

ومن لم يطعك فاجعله نكالاً بعقوبة تنهى من عصاك عن المعصية، ولا تقعد على حقد، أي: جَازِ العاصي بسوء فعله.

إلاَّ لِمِثْلِكَ أَوْ مَنْ أَنتَ سَابِقُهُ سَبْقَ الْجَوَادِ إِذَا اسْتَوْلَى عَلَى الأَمَدِ

يقول: لا تقعد أيها الملك على غيظ إلا لمثلك، أو من فضَلْكَ[2] فضل السّابق [109ظ] على الْمُصَلِّي[3]، ليس بينك وبينه[4] في الفضل إلا يسير. والجواد إذا سبق رَسْلَهُ لم يكن ذاك السبق إلا يسيراً. و(الأمد): الغاية المضروبة للخيل إذا أُجْرِيَتْ في الرّهان، وإذا بلغت الغاية فقد استولت على الأمد.

وَاحْكُمْ كَحُكْم فَتَاةِ الْحَيِّ إِذْ نَظَرَتْ إِلَى حَمَام سِرَاعٍ وَارِدِ الثَّمَدِ

---

(1) تدمر: مدينة قديمة مشهورة في بريّة الشام، افتتحها سيدنا خالد بن الوليد ـ رضي الله عنه ـ صُلْحاً وهو في طريقه من العراق إلى الشام. انظر معجم البلدان 2/ 21 ـ 22.

(2) كذا في سائر النسخ، وكتب في حاشية الأم: (الصواب: أو في فضلته).

(3) المصلي هو: الفرس الثاني في الحلبة، سمي بذلك لأنه يجيء ورأسه على صلا الفرس السابق له. انظر الصحاح: (صلو).

(4) في ع: (ليس بينه وبينك).

يريد بفتاة الحي: زرقاء اليمامة، وكانت[1] في بصرها حِدّة، تبصر الشيء من بعيد، وبها يُضرَب المثل، فيقال: أبصر من زرقاء اليمامة[2]. والمعنى: كن حكيماً[3] كفتاة الحي إذ أصابت ووضعت الأمر موضعه، فلا تقبل ممن يسعى بي إليك، وذلك أنها نظرت إلى سرب قَطاً تُسرع لورود الماء، فقالت ما ذكره في البيت الثاني.

قَالَتْ فَيَا لَيْتَمَا[4] هَـذَا الْـحَمَامَ لَنَا إِلَى حَمَامَتِنَا وَنِصْفُهُ فَقَدِ[5]

قالت الفتاة لمّا نظرت إلى السِّرب:

لَيْتَ الحَمامَ لِيَهْ إلى حَمامَتِيَهْ
وَنِصْفَهُ قَدِيَهْ تَمَّ الحَمامُ مِيَهْ

وكان الحمام التي تطير ستّاً وستين، فحسبت الحمام وهي تطير فأصابت[6].

يَحُفُّهُ جَانِبَا نِيقٍ وَتُتْبِعُهُ مِثْلَ الزُّجَاجَةِ لم تكْحَلْ مِنَ الرَّمَدِ

يحيط بالحمام جانبا جبل وهي تطير فيما بينهما[7]، والفتاة تتبعها عينا مثل الزجاج، لم تُداوَ من رَمَدٍ أصابها، يعني: أنها لم ترمد فيختلّ[8] بصرُها.

(1) سقطت كلمة (وكانت) من ر.

(2) انظر المستقصى في الأمثال 1/ 18؛ ومجمع الأمثال 1/ 200.

(3) في ر و ع: (كن حاكما).

(4) في ر (ألا ليتما).

(5) وضع هذا البيت في الديوان بعد البيت التالي له.

(6) انظر الخبر والرجز في الديوان ص: 15؛ والأغاني 11/ 3811؛ والمستقصى في الأمثال 1/ 20؛ ومجمع الأمثال 1/ 395.

(7) في ع: (وهي تطير فيها).

(8) في ر و ع: (فيكحل بصرها).

فَحَسَّبُوهُ فَأَلْفَوْهُ كَمَا حَسَبَتْ[1] تِسْعاً وَتِسْعِينَ لَمْ تَنْقُصْ وَلَمْ تَزِدِ[2]

فَعَدَّ الناسُ ذلك الحمام فوجدوه كما حسبته هي وهو في الهواء.

فَكَمَّلَتْ[3] مائةً فِيهَا حَمَامَتُهَا وَأَسْرَعَتْ حِسْبَةً فِي ذَلِكَ الْعَدَدِ

[110و] يقول: كمّلتِ الفتاةُ في عَدّها مائةً وفيها الحمامةُ التي عندها، وأسرعت العَدَّ[4] فيما ذكرت من العدد.

أَعْطَى لِفَارِهَةٍ حُلْوٍ تَوَابِعُهَا مِنَ الْمَوَاهِبِ لاَ يُعْطِي[5] عَلَى حَسَدِ

هذا البيت يعود إلى قوله: «ولا أرى فاعلاً». والمعنى: لا أرى فاعلاً أعطى لفارهة منه وما يتبعها من المواهب. وأراد بـ (الفارهة): القينة. وبـ (التوابع): ما يتبعها من المواهب. ومعنى (حلاوتها): أنه لا يمنّ[6] فيكدِّر عطاءه بالمنّ[7] وينغّصه، ولا يعطي تلك التوابع من المواهب حسداً لغيره من الكرام والأجواد، بل يفعل ذلك طبعاً وجبلّة، لا حسداً ومباهاة.

الْوَاهِبُ المائَةَ الأبكَارَ زَيَّنَهَا سَعْدَانُ تُوضِحَ فِي أَوْبَارِهَا اللِّبَدِ

يقول: هو الذي يهب المائة من الإبل الفتيات التي سمنت على هذا النبت، فرعت من توضح[8] السَّعْدَان، وهو أفضل ما يرعاه الإبل، وعليها لِبَدٌ مجتمعة من أوبارها.

---

(1) في ح والديوان ص 16: (كما زعمت).

(2) في ر: (لم يَنْقُص ولم يَزِدِ).

(3) في ر وع: (وكمّلت).

(4) في ع: (وأسرعت العدد).

(5) في الديوان ص 16: (لاَ تُعْطَى).

(6) في ع: (فيمكّن). تحريف.

(7) سقطت كلمة (بالمنّ) من ر، وع.

(8) توضح: مكان يطلق على عدّة مواضع في الجزيرة العربية. انظر معجم البلدان 2/ 68 ـ 69.

وَالرَّاكِضَاتِ ذُيُولَ الرَّيطِ فَنَّقَهَا   بَرْدُ الْهَوَاجِرِ كَالْغِزْلاَنِ بِالْجَرَدِ

ويهب الجواري التي تتبختر وتركض ذيل الريط في مشيها. ومعنى (فنّقهَا) أي نعّمها بردُ الهواجر، أي أنهن نشأن في كِنٍّ كَنِينٍ عند شدَّة الحر، فلهن برد الْكِنِّ في الهواجر، وهنّ كالغزلان في حسن أعينها وأجيادها. و(الجرد): موضع[1] ينسب[2] إليه الظباء.

وَالْخَيْلَ تَمْزَعُ مَزْعاً[3] في أَعِنَّتِهَا   كَالطَّيْرِ تَنْجُو مِنَ الشُّؤْبُوبِ ذِي الْبَرَدِ

وهو الذي يهب الخيل التي (تمزع)، أي: تسرع في سيرها. وشبهها في سرعتها بالطير التي تطلب ملاذاً من السحاب التي فيها الْبَرَد، وهي أسرع شيء عند خوفها من البرد.

وَالْبُزْلَ[4] قَدْ خُيِّسَتْ فُتْلاً مَرَافِقُهَا   مَشْدُودَةً بِرِحَالِ الْحِيرَةِ الْجُدُدِ

[110ظ] وهو يهب البزل من الإبل، وهي التي بلغت غاية السنّ. ومعنى (خُيِّسَت): ذُلِّلَت. وهن فتل المرافق: لا يصيب مرافقها كَرَاكِرُها[5]، وعليها الرِّحَالُ التي عُمِلَت بالحيرة، وهي جديدة.

وَلاَ لَعَمْرُ الَّذِي قَدْ زُرْتُهُ حِجَجاً   وَمَا هُرِيقَ عَلَى الأنصَابِ مِنْ جَسَدِ

أَقْسَمَ ببقاء الله الذي زار بيته سنين، وبما يُراق من دماء ما يُهدَى إلى البيت. وكانت تُصَبُّ دماؤها على ما نُصِبَ حول البيت من الأصنام.

وَالْمُؤْمِنِ الْعَائِذَاتِ الطَّيْرَ يَمْسَحُهَا   رُكْبَانُ مَكَّةَ بَيْنَ الْغِيلِ وَالسَّنَدِ

---

(1) الْجَرَدْ بالتحريك: جبل في ديار بني سليم. انظر معجم البلدان 2/ 144.

(2) في ر و ع: (تنسب).

(3) في ر و ع: (تمزع قُبّاً)؛ وفي الديوان ص 18: (تَنْزِعُ غَرْباً).

(4) في الديوان ص 19: (وَالأُدْمَ).

(5) الْكِرْكِرَةُ: الصدر من كل ذي خُفّ.

(والمؤمن): من صفات الله تعالى. و(العائذات الطير): التي لاذت بالبيت لتأمن أن تصاد. و(الغيل والسند): أجَمَتَانِ كانتا بين مكة والمدينة. يريد أن ركبان مكة لا تأخذ هذه الطير ولا تصيدها، بل يمسحها ولا يضرّها.

مَا إِنْ أَتَيْتُ[1] بِشَيْءٍ أَنْتَ تَكْرَهُهُ إِذَنْ فَلاَ رَفَعَتْ سَوْطِي إِلَيَّ يَدِي

حلف بما ذكر أنه لم يجن شيئاً يكرهه، وإن فعل ذلك فشلّت يده، حتى لا تقدر على رفع السوط.

إِذَنْ فَعَاقَبَنِي رَبِّي مُعَاقَبَةً قَرَّتْ بِهَا عَيْنُ مَنْ يَأْتِيكَ بِالْحَسَدِ

يقول: وإن فعلت ما نُسِبتُ إليه فلحقني من الله عقوبة يفرح بها من سعى بي إليك، حسداً لي.

هَذَا لأَبْرَأَ مِنْ قَوْلٍ قُذِفْتُ بِهِ طَارَتْ نَوَافِذُهُ حَرّاً[2] عَلَى كَبِدِي

يقول: هذا الدعاء على نفسي لتعلم براءتي مما رُميتُ به؛ من قول نُسِبَ إليَّ أني قلته أسرعت جراح ذلك القول فنفذت على كبدي[3].

مَهْلاً فِدَاءٌ لَكَ الأَقْوَامُ كُلُّهُمُ وَمَا أُثَمِّرُ مِنْ مَالٍ وَمِنْ وَلَدِ

يقول: لا تفعل ما تفعله من الإعراض عني، يفيدك الناس كلهم ومالي وولدي. وتثمير المال: زيادتُهُ بإصلاحِهِ[4]. [111ظ]

لاَ تَقْذِفَنِّي بِرُكْنٍ لاَ كِفَاءَ لَهُ وَلَوْ تَأَثَّفَكَ الأَعْدَاءُ بِالرِّفَدِ

---

(1) في الديوان ص 20: (مَا إِنْ نَدِيتُ).

(2) في ر: (جَزّاً)، وكتب في الحاشية: (الجز: القطع والقرض في الشيء، من فَعَل يَفْعُل. ويجوز أن يكون من الحرارة، من فَعَلَ يَفْعَلُ).

(3) كتب بعد هذه الجملة في ع: (والله تعالى شأنه، وجَلَّ برهانه). وهو كلام مقحم لا معنى له، يبدو أنه ناتج عن انتقال نظر الناسخ.

(4) في ع: (زيادته على إصلاحه).

يقول: لا ترميني بأمر عظيم لا نظير له، يعني بداهية. و(الركن): ركن الجبل. وإن أحاط أعدائي بك متعاونين علي، يرفد بعضهم بعضاً.

فَمَا الْفُرَاتُ إِذَا جَاشَتْ غَوَارِبُهُ   تَرْمِي أَوَاذِيُّهُ الْعِبْرَينِ بِالزَّبَدِ

يقول: ليس هذا الوادي إذا زخر وامتلأ وعلت أمواجه حين رمت جانبيه بالزَّبَد.

يَمُدُّهُ كُلُّ وَادٍ مُتْرَعٍ لَجِبٍ   فِيهِ حُطَامٌ مِنَ الْيَنْبُوتِ وَالْخَضَدِ

يزيد فيه كل واد مملوء شديد الصوت، يأتي من الغُثاء بما تكسّر من هذا النَّبت. و(الخضد): ما قطع من الشجر.

يَظَلُّ مِنْ خَوْفِهِ الْمَلاَّحُ مُعْتَصِماً   بِالْخَيْزُرَانَةِ بَعْدَ الأينِ وَالنَّجَدِ

الملاح يخافه لزخوره[1] وقوته[2]، فيتمسّك بسكان السفينة بعدما أصابه من الإعياء والعرق.

يَوْماً بِأَجْوَدَ مِنْهُ سَيْبَ نَافِلَةٍ   وَلاَ يَحُولُ عَطَاءُ الْيَوْمِ دونَ غَدِ

يقول: ليس الفرات إذا كان بهذه الصفة بأجود من النعمان عطاءً، ثم لا يمنعه ما يعطيه اليوم من عطاء غد، يعني أنه مداوم على الجود.

هَذَا الثَّنَاءُ فَإِنْ تَسْمَعْ لِقَائِلِهِ   فَمَا عَرَضْتُ[3] أَبَيْتَ اللَّعْنَ بِالصَّفَدِ

يقول: هذا ثنائي أثني عليك به، فإن استمعت إلى كلامي فهو كله ثناء لا طمع فيه، ولم أتعرّض لعطائك، يعني: لم أمدحك طلباً للعطاء.

أُنْبِئْتُ أَنَّ أَبَا قَابُوسَ أَوْعَدَنِي   وَلاَ قَرَارَ عَلَى زَأْرٍ مِنَ الأَسَدِ

(1) لزخوره؛ أي: لامتلائه.

(2) في ع: (وقوله). تحريف.

(3) في الديوان ص 24: (فلم أُعَرِّضْ).

يقول: أُخبِرْتُ أنك تهددّني، وتهديدك عظيم يمنعني القرار، ومن سمع زئير الأسد في مكان لم يقم هناك. [111ظ]

هَا إِنَّ تَا عِذْرَةٌ إِلاَّ تَكُنْ نَفَعَتْ[1] فَإِنَّ صَاحِبَهَا قَدْ تَاهَ فِي الْبَلَدِ

يقول: هذا الذي ذكرت عذري، فإن لم ينفعني تحيّرت ولم أهتد لوجه يخرجني عن غضبك ووعيدك إياي.

تمت القصيدة بتفسيرها بحمد الله وحسن توفيقه.

***

وفرغ من تحريره محمد بن أبي الفضل الصّائعي البيهقي يوم الأربعاء الثامن عشر من جُمَادَى الأولى من شهور سنة تسع عشرة وخمسمائة. وصلى الله على خير خلقه محمد وآله أجمعين. وحسبنا الله وحده.

***

قرأ عليّ هذه القصيدة مع شرحها صاحبُها. وكتبه أبو جعفر أحمد بن علي المقري بخطه.

(1) في ع: (قُبِلَت).

ثَبَتُ المصادر والمراجع

ـ الأعلام لخير الدين الزّركلي. دار العلم للملايين ببيروت. ط 12. 1997م.

ـ الأغاني لأبي الفرج الأصبهاني. تحقيق: إبراهيم الأبياري. دار الشعب بالقاهرة. ط 1. 1969م.

ـ إنباه الرواة على أنباه النحاة للقفطي. تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم. دار الكتب المصرية. ط 1. 1950م.

ـ تاريخ الأدب العربي لكارل بروكلمان. ترجمة: جماعة من الأساتذة بإشراف د. محمود فهمي حجازي. الهيئة المصرية العامة للكتاب. ط 1. 1993م.

ـ دراسات في أدب ما قبل الإسلام لمحمد عثمان علي. منشورات الجامعة المفتوحة بليبيا. ط 1. 1991م.

ـ ديوان النابغة الذبياني. صنعة ابن السِّكِّيت. تحقيق: شكري فيصل. دار الفكر بيروت. ط 2. 1990م.

ـ سير أعلام النبلاء للذهبي. تحقيق: شعيب الأرنؤوط ومحمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة ببيروت. ط 1. 1984م.

ـ شرح القصائد التسع المشهورات لأبي جعفر النحاس. تحقيق: أحمد خطاب. دار الحرية ببغداد. ط 1. 1973م.

ـ شرح القصائد العشر للخطيب التبريزي. ضبطه وصححه: عبد السلام الحوفي. دار الكتب العلمية ببيروت. ط 1. 1985م.

ـ شروح الشعر الجاهلي لأحمد جمال العمري. دار المعارف بالقاهرة. ط 1. 1981م.

ـ الشعر والشعراء لابن قتيبة. تحقيق وشرح: أحمد محمد شاكر. دار الحديث بالقاهرة. د ط. 2006م.

- الصّحاح للجوهري. تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار. دار العلم للملايين ببيروت. ط 4. 1987م.
- طبقات الشافعية الكبرى لتاج الدين السُّبكي. تحقيق: عبد الفتاح الحلو وآخر. مكتبة عيسى الحلبي بالقاهرة. ط 1. 1967م.
- طبقات فحول الشعراء لابن سلام. تحقيق: محمود محمد شاكر. دار المدني بجدة. ط 2 د ت.
- العصر الجاهلي لشوقي ضيف. دار المعارف بالقاهرة. ط 6. 1964م.
- فهرس المخطوطات المصورة (الأدب) ج 1 ق 4. إعداد: عصام محمد الشنطي. منشورات معهد المخطوطات العربية بالقاهرة. ط 1. 1994م.
- في الأدب الجاهلي لطه حسين. دار المعارف بالقاهرة. ط 10. 1969م.
- مجمع الأمثال للميداني. تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم. مكتبة عيسى البابي الحلبي بالقاهرة. د ط. د ت.
- مرآة الزّمان وعبرة اليقظان لعفيف الدين اليافعي. اعتنى بنشره القاضي شريف الدين البالمي. حيدر آباد الدّكن بالهند. ط 1. 1337هـ.
- المستقصى في الأمثال للزمخشري. دار الكتب العلمية بيروت. ط 2. 1977م.
- معجم الأدباء لياقوت الحموي. منشورات دار الكتب العلمية ببيروت. ط 1. 1991م.
- معجم البلدان لياقوت الحموي. تحقيق: فريد عبد العزيز الجندي. دار الكتب العلمية ببيروت. د ط. د ت.
- المعجم الشامل للتراث العربي المطبوع لمحمد عيسى صالحيّة. معهد المخطوطات العربية بالقاهرة. ط 1. 1995م.
- منهج أبي جعفر النحاس في شرح الشعر لأحمد جمال العمري. دار المعارف بالقاهرة. ط 1. د ت.

- النجوم الزاهرة لابن تغري بردي. نسخة مصورة عن طبعة دار الكتب بوزارة الثقافة والإرشاد القومي بمصر. د ت.
- نَكْتُ الهِمْيَان في نُكَتِ العميان للصفدي. تحقيق: أحمد زكي. القاهرة. 1911م.
- الوافي بالوفيات للصفدي. تحقيق: لجنة من العلماء العرب والمستعربين بإشراف المعهد الألماني ببيروت. 1979م.
- وفيات الأعيان لابن خلّكان. تحقيق: إحسان عباس. دار صادر ببيروت. د ط. د ت.



د. سالم سليبك

لا أبالغ إذا قلت: إن حروف المعاني ثلث الكلام العربي[1]، وذلك بالنظر إلى الأجزاء التي يتألف منها: الاسم والفعل والحرف، ولا أعني بذلك الكم العددي في المستعمل من الأدوات، فإن هذا غير منظور إليه، لأن ورود كل جزء منها في الكلام إنما يجيء بحسب المعنى المراد، وبصورة تلقائية لا بقصد المتكلم.

والحروف: جمع حرف، وللحرف في اللغة معان كثيرة، واستعمالات مختلفة[2].

فالحرف: طرف الشيء وحده وشفيره ومنتهاه. والحرف: واحد حروف الهجاء أ ـ ب ـ ت ... الخ، والحرف: القراءة، وكل كلمة من القرآن تقرأ على وجوه يسمى كل واحد منها حرفاً كقولهم: هذا في حرف ابن مسعود، أي: في قراءة ابن مسعود رضي الله عنه[3].

---

(1) سميت حروف المعاني: لأنها توصل معاني الأفعال وشبهها إلى الأسماء بعدها.

(2) انظر تعريف الحرف في ديوان الأدب الفارابي 1: 119 ومعجم المقاييس 2: 42 واللسان م (حرف).

(3) السابق نفس المادة.

والحرف: بمعنى اللغة ومنه الحديث: «نزل القرآن على سبعة أحرف كلها كاف شاف»[1]، فالمراد بالحرف هنا اللغة قال أبو عبيد وأبو العباس: «نزل القرآن على سبع لغات من لغات العرب»[2]، بمعنى أن هذه اللغات السبع متفرقة في القرآن، فأكثره بلغة قريش، وبعضه بلغة اليمن، وبعضه بلغة هوازن... الخ.

وحرف الجبل: أعلاه المحدد. والحرف: الناقة الضامر، قال زهير[3]:

متى تشاء أحملك والرأس مائل   على صعبة حرف وشيك ضمورها

والحرف: الوجه الواحد، ومنه قوله تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَعْبُدُ ٱللَّهَ عَلَىٰ حَرْفٍ﴾[4]، فإذا أطاعه في السراء، وعصاه في الضراء فقد انحرف بالعبادة عن الوجه المطلوب. والحرف: واحد حروف المعاني، ومنها (من) الجارة[5]، وهي المقصودة هنا.

وعرف النحاة الحرف بأنه: (كلمة دلت على معنى في غيرها) بمعنى أن دلالة الحرف بالواسطة، بخلاف الاسم والفعل فإنهما يدلان على المعنى بالذات وتوضيح ذلك: أن الحرف لا يدل على المعنى الموضوع له إلا إذا جاء في جملة، فـ(من) مثلاً حرف جر، والأصل في معانيها الابتداء، و(لم) حرف يجزم المضارع، ويقلب معناه إلى المضي وينفي وقوعه، و(هل) حرف استفهام، وهذه المعاني لا تستفاد من هذه الأدوات إلا إذا جاءت في جمل، مثل: خرجت من البيت، ولم يقم خالد، وهل حضر علي؟ ومثل ذلك بقية الأدوات، وإن اختلفت في الدلالة على المعنى المقصود منها.

---

(1) المحرر الوجيز لابن عطية 1: 21 وما بعدها وإعراب القرآن للنحاس 5: 231.

(2) اللسان، م (حرف).

(3) السابق المادة نفسها، وأساس البلاغة 1: 861 ومعجم مقاييس اللغة 2: 42.

(4) الحج: 11.

(5) سيأتي الحديث عن معاني من الجارة: ابتدائية وتبعيضية وزائدة... الخ.

وتنقسم حروف المعاني إلى عاملة ومهملة، والأول ما اختص بمدخوله ولم يعتبر كالجزء منه، وليس بلازم أن يعمل الحرف المختص، فالسين وسوف حرفان مختصان بالدخول على المضارع، ومثل ذلك: (الـ) المختصة بالأسماء، فهذه الثلاثة لا عمل لها لاعتبارها كالجزء من مدخولها، وجزء الشيء لا يعمل فيه، وهذا واضح يدرك بأدنى تأمل.

وأما المهمل منها فهو ما لم يختص بالدخول على الأسماء أو الأفعال[1]، كهل والهمزة في الاستفهام، وحروف العطف، ولولا، ولو وهلا، وغير ذلك مما ليس له تأثير في مدخوله، وإن أفاد المعنى الموضوع له.

ولأهمية هذه الحروف خصها النحاة بمزيد من الاهتمام، وذلك لدورها في الربط بين أجزاء الكلام، فمنهم من أفرد لها كتباً خاصة لا تُعنى بغير الحروف، مثل: كتاب حروف المعاني للزجاجي، والأزهية للهروي، والرصف للمالقي، والجواهر للإربلي، والجنى الداني للمرادي، والجزء الأول من المغني لابن هشام.

ومنهم من ذكرها مختلطة بموضوعات النحو، وهو ما نقف عليه في الكتاب لسيبويه، والمقتضب للمبرد، والأصول لابن السراج، وشرح التسهيل لابن مالك، والتصريح للأزهري، والهمع للسيوطي... الخ، والربط الذي يستفاد من هذه الأدوات يختلف من حرف لآخر فالربط في (إن) الشرطية مثلاً هو تعليق الجواب على الشرط، بمعنى أن وقوع الجواب متوقف على حصول الشرط، وإذا انتفى الأول انتفى الثاني، فهما كالسبب والمسبب.

والربط بمن الجارة هو تعدية الفعل الذي قبلها إلى الاسم الذي بعدها، فإذا قلت: خرجت من البيت فـ (من) في المثال رابطة، إذ لا يقال: خرجت البيت، ومثل ذلك: الربط بباقي الأدوات عاملة كانت أو مهملة[2].

---

(1) ابن عقيل 1: 26.

(2) لا يتجرد الحرف عن المعنى الموضوع له وإن كان مهملاً.

ولما كـان موضـوع الأدوات طـويلاً، ولا يمكـن اسـتيفاؤه في مثـل هـذه الدراسة الموجزة، فقد اخترت من بينها (مِن) الجارة موضوعاً لهذا البحث، آمـلاً أن أقدم شيئاً ذا بال في مجال الدراسات اللغويـة لفائـدة دارسي النحـو وخاصـة المبتدئين منهم.

وتوضيح معاني (من) يتوقف على إيراد مثلها، وتتبع استعمالاتها في لـسان العرب، والوقوف على اختلاف النحاة في بعض مواضعها، ثـم اختيـار الأصـح منها، مما له سند من كلام العرب شعراً ونثراً.

فـ (من) حرف جر[1] ثنائي، مبني عـلى الـسكون، يختص بالـدخول عـلى الأسماء، وهي أم الباب ولذلك تجر كل اسم، وتتصدر حروف الجر في كثـير مـن كتب النحو، قال ابن مالك[2]:

هـاك حـروف الجـر وهـي مـن إلى حتى خـلا حاشـا عـدا في عـن عـلى

وتكون أصلية وزائدة، وستأتي أمثلة كل منهما.

و(من) تلزم الحرفية ولا تفارقها بحال، خلافاً لمن زعم أنها تكون فعل أمر من مان بمعنى: كذب، فيكون الأمر: (من) لأن ذلك حاصـل بالاتفـاق ولـيس بوضع الواضع[3].

ومن العرب من يحذف نون (من) إذ تلتهـا (ال) فيقـول: (ملقـوم) في مـن القوم، و(ملآن) في من الآن[4]، وزيادة (ما) بعـدها لا تكفهـا عـن العمـل، كقولـه تعالى: ﴿مِّمَّا خَطِيٓـَٔـٰتِهِمْ أُغْرِقُواْ فَأُدْخِلُواْ نَارًا﴾[5]، ومثل ذلك: عن والباء من حروف الجر.

---

(1) سميت حروف الجر لأنها تجر معاني الأفعال وشبهها إلى الأسماء بعدها. وقال الرضي: لأنها تجـر الأسماء بعدها. وكلا القولين صحيح، فهي حروف إيصال وخفض في آن واحـد. شرح الكافيـة 4: 261.

(2) انظر الخلاصة بشرح ابن عقيل 1: 341.

(3) الجواهر ص 268.

(4) الرصف ص 325.

(5) نوح 25.

وتحرك (من) بالفتح إذا وقعت بعدها (ال) تخلصا من الساكنين نحو: مِنَ الله، ومنَ الرسول، وقياس الساكن الأول إذا كان صحيحاً أن يحرك بالكسر، وإنما حرك هنا بالفتح طلباً للخفة، قال سيبويه: (لما كثرت في كلامهم، ولم تكن فعلاً، وكان الفتح أخف عليهم فتحوا، وشبهوها بأين وكيف)[1].

وهذا الفتح ليس بلازم، وإنما هو الكثير والغالب في الاستعمال، وإن بعض العرب يكسر نون (من) قبل (ال) وهو ما أشار إليه سيبويه بقوله: (وزعموا أن ناساً من العرب يقولون: مِنِ الله، فيكسرونه ويجرونه على القياس)[2]، وأيضاً فإنه مما يدعو إلى فتح نون (من) قبل (ال) كسر ميم (من) فإذا كسروا النون اجتمع كسران في حرف خفيف مبنى على حرفي هجاء، وهذا بخلاف نون (عن) فإنها تحرك بالكسر لا غير نحو: «والناهون عن المنكر»[3]، وذلك لأن ما قبل النون مفتوح، أما إذا كان الساكن غير (ال) نحو: من ابنك، ومن امرأته، فالمسألة مختلف فيها: فكسر النونَ قوم على القياس، وهو الأكثر في كلامهم، وفتح آخرون فأجروها مجرى من الله، ومن الناس[4].

ـ معاني من الجارة:

تجيء (من) لمعان كثيرة، أوصلها بعضهم إلى خمسة عشرة معنى[5] أشهرها ما يلي:

1 ـ من لابتداء الغاية:

تكون من لابتداء الغاية في المكان كالتي في قوله تعالى: ﴿سُبْحَانَ ٱلَّذِىٓ أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِۦ لَيْلًا مِّنَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ إِلَى ٱلْمَسْجِدِ ٱلْأَقْصَا﴾[6]، ونحو: سرت من طرابلس

(1) الكتاب 4: 153 ـ 154.

(2) الكتاب 4: 154 وإعراب النحاس 1: 187.

(3) التوبة: 112.

(4) الكتاب 4: 154 ـ 155.

(5) ابن يعيش 8: 10 والرصف 322 والمغني 1: 353.

(6) الإسراء: 1

إلى غريان، فدلت (من) على أن ابتداء السفر من طرابلس وإلى على انتهائه بغريان، وهذا مجمع عليه.

ومجيئها لابتداء الغاية في الزمان مختلف فيه، فمنعه أكثر البصريين[1]، وتأولوا كثيراً من النصوص مما كانت فيها (من) للزمان، وأثبته الكوفيون والأخفش والمبرد وابن درستويه من البصريين، واختاره ابن مالك[2]، وهو الحق، واعتمد القائلون بمجيئها لابتداء الغاية في الزمان على شواهد كثيرة من القرآن، ومن كلام العرب شعراً ونثراً، وهي:

أدلة صحيحة واضحة الدلالة على الزمان، منها قوله تعالى: ﴿لَّمَسْجِدٌ أُسِّسَ عَلَى ٱلتَّقْوَىٰ مِنْ أَوَّلِ يَوْمٍ أَحَقُّ أَن تَقُومَ فِيهِ ﴾[3]، فأول يوم اسم زمان دخلت عليه (من) وقوله تعالى: ﴿إِذَا نُودِىَ لِلصَّلَوٰةِ مِن يَوْمِ ٱلْجُمُعَةِ فَٱسْعَوْاْ إِلَىٰ ذِكْرِ ٱللَّهِ ﴾[4]، وجاء في حديث الاستسقاء: (فمطرنا من الجمعة إلى الجمعة)[5]. وقول عائشة ـ رضي الله عنها: (لم يجلس عندي من يوم قيل فيّ ما قيل)[6]، تعني رسول الله (ﷺ). وما روي من أن رسول الله (ﷺ) قال لفاطمة رضي الله عنها: (هذا أول طعام أكله أبوك من ثلاثة أيام)[7].

وقول الشاعر[8]:

ولا عيب فيهم غير أن سيوفهم ... بهنّ فلول من قراع الكتائب

---

(1) قال سيبويه: (وأما من فتكون لابتداء الغاية في الأماكن) الكتاب 4: 224.

(2) معاني الأخفش 2: 337 وشرح التسهيل 3: 131.

(3) التوبة: 108.

(4) الجمعة: 9.

(5) صحيح البخاري 2: 36 وشواهد التوضيح 131.

(6) السابق 5: 152.

(7) إعراب الحديث ص 35.

(8) ديوان النابغة 11 وشرح التسهيل 3: 132 وابن عقيل 1: 350.

تخـيّرن مــن أزمــان يــوم حليمــة   إلى اليوم قـد جـربن كـل التجـارب

وقول الآخر[1]:

إني زعـــــيم يـــــا نويقـــــــــة إن أمنــت مــن الــــرزاح

ونجــوت مـــن عـــرض المنـــــون مــــن الغـــدو إلى الـــرواح

ومع وفرة هذه الشواهد وكثرتها الدالة على مجيء (من) لابتـداء الغايـة في الزمان يصر كثير من البصريين على المنع، ويذهبون إلى التأويل، وتقدير أشـياء لا تزيد المسألة إلا صعوبة.

فهذا الأنباري يحدو حدو البصريين في القول بعـدم مجـيء (مـن) للزمـان فيقدر مضافاً بعد (من) في آية التوبة: «من تأسيس أول يوم»[2].

وهو تقدير ظاهر الضعف والتكلف، وهو ما جعل الـسهيلي يـرده بعنـف قائلاً: (وليس يحتاج في قوله: (من أول يوم إلى إضمار، كما قـدره بعـض النحـاة: من تأسيس أول يوم فراراً من دخول (من) على الزمان.. فإضـماره للتأسـيس لا يفيد شيئاً، و(من) تدخل على الزمان وغيره)[3].

والذي ذهب إليه السهيلي قال به العكبري والمرادي وابن مالك والـرضى والسيوطي[4]، وقد تقدم أنه مذهب الكوفيين ومن وافقهم من البصريين.

2 ـ من للتبعيض:

تجيء (من) للتبعيض، وضـابطها صـحة وقـوع (بعـض) موقعهـا نحـو: أخذت من مال زيد، ومنـه قولـه تعـالى: ﴿لَن تَنَالُوا۟ ٱلۡبِرَّ حَتَّىٰ تُنفِقُوا۟ مِمَّا تُحِبُّونَ﴾[5]،

(1) شرح الكافية الشافية 1: 105 وشرح التسهيل 3: 133.

(2) البيان 1: 405.

(3) الروض الأنف 2: 246.

(4) التبيان 2: 660 والجنى 308 وشرح التسهيل 3: 131 والرضى 4: 264 والهمع 4: 212.

(5) آل عمران: 92.

أي: بعض ما تحبون، ويؤيد ذلك قراءة ابن مسعود: «بعض ما تحبون»[1]، والمبرد يقول: بإفادة (من) للتبعيض إلا أنه يرجعها إلى ابتداء الغاية قال: (وكونها في التبعيض راجع إلى هذا، وذلك أنك تقول: أخذت مال زيد، فإذا أردت البعض قلت: أخذت من ماله، فإنما رجعت بها إلى ابتداء الغاية)[2].

وفي شرح المفصل نحو ذلك، قال ابن يعيش: (وابتداء الغاية لا يفارقها في جميع ضروبها، فإذا قلت: أخذت من الدراهم درهماً، فإنك ابتدأت بالدرهم، ولم تنته إلى آخر الدراهم، فالدرهم ابتداء الأخذ إلى أن لا يبقى منه شيء، ففي كل تبعيض معنى الابتداء)[3]. وقال ابن مالك: (ومجيء (من) للتبعيض كثير)[4].

ودلالة (من) على التبعيض في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ ٱلَّذِينَ ٱعْتَدَوْا۟ مِنكُمْ فِى ٱلسَّبْتِ﴾[5]، واضحة.

إذ المعتدون في السبت بعض بني إسرائيل، ومثل ذلك (من) في قوله تعالى: ﴿مِّنْهُم مَّن كَلَّمَ ٱللَّهُ﴾[6]، فكلام الرسل ثابت لبعضهم كموسى عليه السلام، ومواضع (من) التبعيضية في القرآن كثيرة واضحة، يتوقف فهمها على قليل من التأمل في ألفاظ القرآن الكريم.

3 ـ من لبيان الجنس:

وتأتي (من) لبيان الجنس، ويقع التعبير عنها أحياناً بـ (من) البيانية وهي التي يكون ما بعدها جنساً شاملاً لما قبلها، وأكثر ما تقع بعد (ما)

(1) الكشاف 1: 445 وشرح التسهيل 3: 134.

(2) المقتضب 1: 44.

(3) 8: 13.

(4) شرح التسهيل 3: 133.

(5) البقرة: 65.

(6) البقرة: 253.

و(مهما) لشدة إبهامها، قال ابن هشام[1]: (وأكثر ما تقع بعد (ما ومهما) وهما بها أولى لإفراط إبهامهما نحو قوله تعالى: ﴿ مَّا يَفْتَحِ ٱللَّهُ لِلنَّاسِ مِن رَّحْمَةٍ فَلَا مُمْسِكَ لَهَا ﴾[2]، فـ (من) في الآية بيانية واقعة بعد (ما) ومثلها (من) في قوله تعالى: ﴿ مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ ﴾[3]، ومثالها بعد (مهما) قوله تعالى: ﴿ وَقَالُوا۟ مَهْمَا تَأْتِنَا بِهِۦ مِنْ ءَايَةٍ لِّتَسْحَرَنَا بِهَا ﴾[4]، وجاءت غير مسبوقة بواحدة منهما كما في قوله تعالى: ﴿فَٱجْتَنِبُوا۟ ٱلرِّجْسَ مِنَ ٱلْأَوْثَٰنِ ﴾[5]، وقوله تعالى: ﴿ يُحَلَّوْنَ فِيهَا مِنْ أَسَاوِرَ مِن ذَهَبٍ ﴾[6]، فـ (من) الأولى ابتدائية، وقيل: زائدة، وأما الثانية فلبيان الجنس أي: يحلون فيها أساور من ذهب، وهذا على رأي الأخفش من البصريين، وأما هم فلا يقولون بزيادتها في الإيجاب. والبيان واضح في (من) من قوله تعالى: ﴿خَلَقَ ٱلْإِنسَٰنَ مِن صَلْصَٰلٍ كَٱلْفَخَّارِ ﴿١٤﴾ وَخَلَقَ ٱلْجَآنَّ مِن مَّارِجٍ مِّن نَّارٍ ﴾[7]، فـ (من) في هذين الموضعين بينت مادتي خلق الإنسان والجان.

و(من) البيانية ومجرورها في موضع نصب حال إذا كان ما قبلها معرفة، وصفة إذا كان نكرة.

ولزيادة توضيح (من) البيانية قال بعضهم لـ (من) البيانية علامتان: صحة وضع الذي موضعها، وجواز جعلها صفة لما قبلها.

---

(1) المغني 1: 354.

(2) فاطر: 2.

(3) البقرة: 106.

(4) الأعراف: 132.

(5) الحج: 30.

(6) نفسها: 23.

(7) الرحمن: 14، 15.

وقد يجتمع في (من) أكثر من معنى، وهذا ما نقف عليه في قوله تعالى: ﴿وَيُنَزِّلُ مِنَ السَّمَاءِ مِن جِبَالٍ فِيهَا مِن بَرَدٍ﴾[1]، فـ(من) الأولى لابتداء الغاية، والثانية للتبعيض، والثالثة لبيان الجنس، لأن الجبال تكون من برد ومن غيره.

4 ـ من الزائدة:

ترد (من) زائدة في الكلام، وهي التي لا يُخلُّ حذفها بالمعنى، أي يكون دخولها كسقوطها، وهذا عام في كل حرف زائد كالباء والكاف واللام... الخ، ومعنى زيادة (مَن) هذه تحدَّثَ عنه سيبويه فقال: (وقد تدخل (من) في موضع لو لم تدخل فيه كان الكلام مستقيماً، ولكنها توكيد بمنزلة (ما) إلا أنها تجر. لأنها حرف إضافة وذلك قولك: ما أتاني من رجل، وما رأيت من أحد، ولو أخرجت (من) كان الكلام حسناً ولكنه أكد بمن)[2].

وهذا التوكيد الذي يشير إليه سيبويه فسر بأمرين:

1 ـ التنصيص على العموم إذا كان مدخولها لا يفيد العموم نحو: ما جاءني من رجل وما رأيت من امرأة.

2 ـ توكيد العموم، وهي الداخلة على ألفاظ العموم مثل: ديار وأحد تقول: ما جاءني من أحد وما فيها من ديار، فـ(من) هنا أكدت العموم المستفاد مما قبلها: أحد، ديار الواقعين في سياق النفي.

وفي المقتضب ينكر المبرد أن تكون (من) زائدة في موضع، ثم يثبتها في موضعين آخرين منه، قال: (وأما قولهم: إنها تكون زائدة فلست أرى هذا كما قالوا، وذاك أن كل كلمة إذا وقعت وقع معها معنى فإنما حدثت لذلك المعنى وليست بزائدة)[3].

---

(1) النور: 43.

(2) الكتاب 4: 224.

(3) 1: 45.

غير أن الثابت عنه في موضعين آخرين من المقتضب يخالف قوله هذا، فقد جاء: (وأما الزائدة التي دخولها في الكلام كسقوطها فقولك: ما جاءني من أحد وما كلمت من أحد)[1].

وقال أيضاً: (وذلك قولك: ما جاءني من أحد إلا زيدٌ، على البدل، لأن (من) زائدة، وإنما تزاد في النفي، ولا تقع في الإيجاب زائدة)[2]، ويبدو لي أن ذلك لا يعد تناقضاً منه، وهي مسألة تقع في فنون مختلفة كالفقه والأصول وغيرهما، فقد يقول العالم بقول ثم يظهر له رأي آخر مخالف للأول فيثبته مع ما تقدمه، وعلى القارئ أن يوازن بين القولين ويختار ما قوي عنده لكثرة القائلين به، أو لصحة أدلته المستمدة من كلام العرب، وفي مسألتنا هذه يترجح القول بزيادة (من) في بعض المواضع بالشروط المنصوص عليها في كتب النحو وهو القول المختار الذي يعضده المعنى وينطبق عليه ضابط الحرف إذا كان مزيداً.

ولا تزاد (من) عند البصريين إلا بشرطين:

1 ـ أن يكون مدخولها نكرة.

2 ـ وأن تسبق بنفي أو نهي أو استفهام.

وأجاز الأخفش[3]، وقوعها في الإيجاب وجرها المعرفة.

قال ابن مالك: (وبقوله أقول لثبوت السماع بذلك نثراً ونظماً)[4]، وجعل من ذلك قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ جَآءَكَ مِن نَّبَإِي۟ ٱلْمُرْسَلِينَ ﴾[5]، وقوله تعالى: ﴿وَيُكَفِّرُ عَنكُم مِّن سَيِّـَٔاتِكُمْ ﴾[6].

---

(1) انظر 4: 423.

(2) السابق: 420.

(3) معاني القرآن 2: 488.

(4) شرح التسهيل 3: 138.

(5) الأنعام: 34.

(6) البقرة: 271.

ومن النظم قول الشاعر[1]:

وينمـــى لهـــا حبهـــا عنـــدنا فـــما قـــال مـــن كاشـــح لم يـــضر

أراد فما قال كاشح لم يضر، وقول الآخر[2]:

لما بلغـت إمـام العـدل قلـت لهـم قد كان من طول إدلاجي وتهجيري

وغير ذلك من النصوص التي استدل بها على مجيء (من) الزائدة في الإيجاب.

وممن قال بزيادة (من) في الإيجاب الكسائي[3]، وحمل على ذلك قول النبي (ﷺ): (إن من أشد الناس عذاباً يوم القيامة المصورون)[4]، فمن عنده زائدة، ولم يتقدم عليها نفي أو شبهة.

ولا يخلو مجرور (من) الزائدة من أن يكون واحداً من ثلاثة أشياء:

1 ـ أن يكون فاعلاً ومنه قوله تعالى: ﴿مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم﴾[5]، فـ (من) الأولى زائدة ومجرورها فاعل (يأتيهم) ومثل ذلك (من) في قوله تعالى: ﴿مَا جَآءَنَا مِنۢ بَشِيرٍ وَلَا نَذِيرٍ﴾[6].

2 ـ أن يكون مبتدأ نحو: ﴿مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُۥٓ﴾[7]، وقوله تعالى: ﴿هَلْ مِنْ خَٰلِقٍ غَيْرُ ٱللَّهِ﴾[8].

---

(1) شرح التسهيل 3: 138.

(2) السابق: 139.

(3) الأزهية 236 والجنى 318 والارتشاف 4: 1723.

(4) صحيح مسلم 37: 824.

(5) الأنبياء: 2.

(6) المائدة: 19.

(7) الأعراف: 65.

(8) فاطر: 3.

3 ـ أن يكون مفعولاً به نحو: ﴿وَمَآ أَهۡلَكۡنَا مِن قَرۡيَةٍ﴾[1]، ونحو: ما رأيت من أحد، فـ(من) في مثل هذه المثل زائدة لا تحتاج إلى متعلق ودخولها كخروجها، وإنما تفيد التنصيص على العموم أو توكيده، وقد سبقت الإشارة إلى ذلك.

4 ـ وتجيء (من) للتعليل نحو: ﴿يَجۡعَلُونَ أَصَٰبِعَهُمۡ فِيٓ ءَاذَانِهِم مِّنَ ٱلصَّوَٰعِقِ﴾[2]، أي: لأجل الصواعق. ومن ذلك قول الفرزدق[3]:

يغضي حياء ويُغضى من مهابته … فما يكلم إلا حين يبتسم

أي: لأجل مهابته، وفي هذا المعنى قول عائشة رضي الله عنها: (فما أستطيع أن أقضيه إلا في شعبان، الشغل من رسول الله ـ (ﷺ))[4].

تريد: يمنعني الشغل من أجل رسول الله ﷺ.

5 ـ و(من) بمعنى بدل، نحو: ﴿أَرَضِيتُم بِٱلۡحَيَوٰةِ ٱلدُّنۡيَا مِنَ ٱلۡأٓخِرَةِ﴾[5]، أي: بدل الآخرة وقوله تعالى: ﴿وَلَوۡ نَشَآءُ لَجَعَلۡنَا مِنكُم مَّلَٰٓئِكَةً فِي ٱلۡأَرۡضِ يَخۡلُفُونَ﴾[6]، ومعنى البدلية هنا واضح، ومثل ذلك قول الشاعر[7]:

جارية لم تأكل المرققا … ولم تذق من البقول الفستقا

وقول الآخر[8]:

أخذوا المخاض من الفصيل غُلبّة … ظلماً ويكتب للأمير أفيلا

---

(1) الشعراء: 208.

(2) البقرة: 19.

(3) المغني 1: 355.

(4) صحيح مسلم 19: 199.

(5) التوبة: 38.

(6) الزخرف: 60.

(7) ابن عقيل 1: 351 والمغني 1: 355.

(8) شرح التسهيل 3: 134 والمغني 1: 355.

أي بدل الفصيل. والأفيل الصغير.

6 ـ ومن معاني (من) المجاوزة، فتكون مرادفة لـ (عن) في المعنى ومنه قوله تعالى: ﴿فَوَيْلٌ لِّلْقَٰسِيَةِ قُلُوبُهُم مِّن ذِكْرِ ٱللَّهِ﴾[1]، أي: عن ذكر الله، ومثل ذلك (من) في قوله تعالى: ﴿يَٰوَيْلَنَا قَدْ كُنَّا فِى غَفْلَةٍ مِّنْ هَٰذَا﴾[2]، أي: عن هذا.

7 ـ وتأتي (من) للاستعلاء، ومثلوا لها بقوله تعالى: ﴿وَنَصَرْنَٰهُ مِنَ ٱلْقَوْمِ﴾[3].

أي: على القوم، وحمله بعضهم على التضمين[4]، أي: منعناه منهم بالنصر.

8 ـ وقد جاءت (من) بمعنى (الباء) نحو: ﴿يَنظُرُونَ مِن طَرْفٍ خَفِىٍّ﴾[5]، ونحو: ﴿يَحْفَظُونَهُۥ مِنْ أَمْرِ ٱللَّهِ﴾[6]، أي: بطرف خفي، وبأمر الله.

9 ـ ومن معاني (من) الظرفية، فتكون مرادفة لـ (في) في المعنى، نحو: ﴿أَرُونِى مَاذَا خَلَقُوا۟ مِنَ ٱلْأَرْضِ﴾[7]، ونحو ﴿إِذَا نُودِىَ لِلصَّلَوٰةِ مِن يَوْمِ ٱلْجُمُعَةِ﴾[8]، وتأتي (من) لمعان أخر سوى ما أثبته هنا، فمن أرادها كاملة فليطلبها في مظانها من كتب النحو والأدوات.

ومسألة نيابة بعض الحروف عن بعض أجازها الكوفيون وبعض البصريين غير أن الكثير منهم يتحفظ على ذلك، ويذهب إلى القول بالتضمين أو التأويل، هذا هو الثابت في كثير من كتب النحو والمفهوم لدى المتخصصين فيه وبالرجوع إلى الكتاب اتضح أن سيبويه أجاز نيابة بعض الحروف عن بعض فقد

---

(1) الزمر: 22.

(2) الأنبياء: 97.

(3) نفسها: 77.

(4) المغني 1: 357.

(5) الشورى: 45.

(6) الرعد: 11.

(7) فاطر: 40.

(8) الجمعة: 9 وكونها لابتداء الغاية في الزمان أظهر.

قال وهو يتكلم عن (عن): (وقد تقع (من) موقعها أيضاً، تقول: أطعمه من جوع وكساه من عرى)[1]، (فمن) في هذين المثالين للمجاوزة أي: أطعمه عن جوع وكساه عن عرى، والمبرد هو الآخر ممن يقول بهذا النيابة، فقد جاء عنه: (كما تدخل الإضافة بعضها على بعض، فمن ذلك قوله عز وجل: ﴿يَحْفَظُونَهُ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ﴾[2]، أي: بأمر الله[3]، وقال في موضع آخر مما جاءت فيه (في) للاستعلاء: ﴿وَلَأُصَلِّبَنَّكُمْ فِي جُذُوعِ النَّخْلِ﴾[4]، أي: على. وقال في ﴿أَمْ لَهُمْ سُلَّمٌ يَسْتَمِعُونَ فِيهِ﴾[5]، أي: يستمعون عليه.

وقال الشاعر[6]:

هم صلبوا العبديّ في جذع نخلة　　فلا عطست شيبان إلا بأجذعا

أي: على جذع نخلة.

وقال الآخر[7]:

إذا رضيت عليّ بنو قشير　　لعمر الله أعجبني رضاها

أي: عني.

وبمثل ذلك قال ابن السراج والزجاج وابن جني، ومن المتأخرين ابن مالك والمالقي والمرادي وابن هشام والأزهري والسيوطي وغيرهم، ومن هنا يتضح أن القول بنيابة الحروف بعضها عن بعض هو الأقوى لكثرة القائلين به،

---

(1) الكتاب 4: 227.

(2) تقدم تخريجها.

(3) المقتضب 2: 319.

(4) طه: 71.

(5) الطور: 38.

(6) المقتضب 2: 319 والمغني 1: 183.

(7) المقتضب 2: 320 وابن عقيل 1: 356.

ولأنه أقرب إلى الفهم، وأيسر من القول بالتضمين والتأويل الذي قال به بعض البصريين والذي لا يزيد المسألة إلا تعقيداً.

وقبل إنهاء هذه الدراسة أود الإشارة إلى أمرين يتعلقان بـ (من) الجارة:

الأول: أن الغالب في (من) أن تكون للابتداء أو التبعيض أو البيان أو الزيادة وقد تقدمت أمثلتها، وهذه هي المعاني الأصلية لها، ومجيئها للاستعلاء أو الظرفية أو المجاوزة أو التعليل... الخ، موضع خلاف بين النحاة يقول به بعضهم ويرده آخرون.

الثاني: تجيء (من) محتملة لأكثر من معنى في اللسان العربي، وتبعاً لذلك اختلفت آراء النحاة فيها بين الابتداء والبيان والتبعيض والزيادة فـ (من) في قوله تعالى: ﴿وَٱتَّخِذُواْ مِن مَّقَامِ إِبْرَٰهِـۧمَ مُصَلًّى﴾[1]، للتبعيض، أو بمعنى (في) وقال الأخفش: (من) زائدة[2].

و(من) في قوله تعالى: ﴿كَمَآ أَنشَأَكُم مِّن ذُرِّيَّةِ قَوْمٍ ءَاخَرِينَ﴾[3]، للتبعيض عند ابن عطية. (ولابتداء الغاية عند أبي حيان): وقال الطبري: وتبعه مكي: هي بمعنى بدل[4].

و(من) في قوله تعالى: ﴿ٱذْهَبُواْ فَتَحَسَّسُواْ مِن يُوسُفَ وَأَخِيهِ﴾[5]، بمعنى (عن) لقولهم: تحسست عن فلان، وجعلها بعضهم للتبعيض وقيل: للبيان[6].

واختلف في معنى (من) في قوله تعالى: ﴿لِيَحْمِلُوٓاْ أَوْزَارَهُمْ كَامِلَةً يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ ۙ وَمِنْ أَوْزَارِ ٱلَّذِينَ يُضِلُّونَهُم بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾[7]، فهي عند أبي حيان للتبعيض،

---

(1) البقرة: 125.

(2) التبيان 1: 113 والبحر 1: 609.

(3) الأنعام: 132.

(4) البحر المحيط 4: 651: 652.

(5) يوسف: 87.

(6) الجمل 2: 447.

(7) النحل: 25.

وعند الأخفش زائدة، وقال الواحدي: ليست للتبعيض؛ لأنه يستلزم تخفيف الأوزار عن الأتباع، وذلك غير جائز... لكنها لبيان الجنس[1].

وفي قوله تعالى: ﴿قُل لِّلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ﴾[2]، جرى الخلاف في (من) بين التبعيض والزيادة وبيان الجنس، وهذا كثير في اللسان العربي وفي كلام الله عز وجل. وهو موضوع يحتاج إلى المزيد من الجهد والوقت وإلى تتبع مواضع الاختلاف هذه في دراسة مستقلة يكون لها أثر طيب لدى دارسي اللغة والمتخصصين فيها

*** وبالله التوفيق ***

(1) التبيان 2: 793 والبحر 6: 520.

(2) النور: 30.

مراجع البحث

1 ـ أساس البلاغة/ الزمخشري، مركز تحقيق التراث، دار الكتب/ 1972م.

2 ـ إعراب النحاس/ النحاس، تحقيق د. زهير غازي، مكتبة النهضة/ 1988م.

3 ـ إعراب الحديث/ العكبري، تحقيق عبد الإله نبهان، دمشق/ 1977م.

4 ـ البيان الأنباري، تحقيق د. طه عبد الحميد، وزارة الثقافة/ 1969م.

5 ـ البحر المحيط/ أبو حيان، بعناية صدقي جميل ومن معه، دار الفكر/ 1992م.

6 ـ الجنى الداني/ المرادي، تحقيق قباوة ومحمد فاضل، دار الكتب العلمية/ 1992م.

7 ـ جواهر الأدب/ الإربلي، تحقيق د. إميل يعقوب، دار النفائس/ 1991م.

8 ـ حاشية الجمل/ الجمل، مطبعة عيسى البابي الحلبي/ مصر.

9 ـ الخلاصة/ ابن مالك بشرح ابن عقيل، طبع كلية الدعوة الإسلامية.

10 ـ ديوان النابغة الذبياني/ النابغة، تحقيق كرم البستاني دار صادر بيروت.

11 ـ ديوان الفارابي/ الفارابي، تحقيق د. أحمد مختار مجمع اللغة العربية/ 1974م.

12 ـ الروض الأنف/ السهيلي، تعليق طه عبد الرؤوف سعد/ 1972م.

13 ـ الارتشاف/ أبو حيان، تحقيق د. رجب عثمان/ 1998م.

14 ـ الرصف/ المالقي، تحقيق أحمد محمد الخراط، دمشق/ 1975م.

15 ـ الأزهية/ الهروي، تحقيق عبد المعين الملوحي، دمشق/ 1971م.

16 ـ شرح التسهيل/ ابن مالك، تحقيق د. عبد الرحمن السيد، د. مختون، دار هجر/ 1990م.

17 ـ شرح ابن عقيل/ ابن عقيل، تحقيق د. إميل يعقوب، ط كلية الدعوة الإسلامية.

18 ـ شرح الكافية/ الرضي، تعليق د. يوسف عمر ـ جامعة قاريونس.
19 ـ شرح الكافية الشافية/ ابن مالك، تحقيق د. هريدي، دار المأمون/ 1982.
20 ـ شرح المفصل/ ابن يعيش، بعناية وتعليق جماعة من مشيخة الأزهر، المنيرية.
21 ـ شواهد التوضيح/ ابن مالك، بتحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، الدار العربية/ 1957م.
22 ـ صحيح مسلم/ مسلم/ ط دار الشعب.
23 ـ صحيح البخاري/ البخاري، ط دار الشعب.
24 ـ الكتاب/ سيبويه/ تحقيق عبد السلام هارون، دار الجيل بيروت/ 1991م.
25 ـ الكشاف/ الزمخشري، مطبعة مصطفى البابي الحلبي/ 1966م.
26 ـ اللسان/ ابن منظور، دار صادر بيروت/ 1994م.
27 ـ المقتضب/ المبرد، تحقيق د. محمد عضيمة، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية/ 1963م.
28 ـ معجم مقاييس اللغة/ ابن فارس، تحقيق عبد السلام هارون/ 1969م.
29 ـ المحرر الوجيز/ ابن عطية، وزارة الأوقاف المغرب/ 1975ف.
30 ـ المرتجل/ ابن الخشاب، تحقيق علي حيدر، دمشق/ 1972م.
31 ـ المغني/ ابن هشام، تحقيق مازن المبارك ومن معه، دار الفكر دمشق/ 1964م.
32 ـ معاني القرآن/ الأخفش، تحقيق د. فايز فارس/ 1979م.
33 ـ الهمع السيوطي/ تحقيق عبد السلام هارون ومكرم، مؤسسة الرسالة/ 1987م.





د. محمّد بن أحمد بن المحجوب

إن الكتابة عن قمة من قمم الغرب الإسلامي كالإمام أبي محمد علي أحمد بن حزم تستدعي الكثير من التصميم والإرادة والعزم، فهو بعبقريته الفذة استطاع أن يستوعب المعارف الأندلسية ويتمثلها بكل أصنافها وأطيافها، جامعاً بين ثقافة الشرع وعلوم الأدب واللسان، وذلك ما يجعل تناوله من غير المتخصص ضرباً من المغامرة، ورغم ذلك فإن هذه العجالة تصمم على أن تجوس خلال الحقل الأدبي من منتوج هذا الأندلسي ساعية إلى الوقوف على مكونات الصناعة الأدبية في مدوناته الشعرية والنثرية، فبم امتاز القريض في ديوانه، هل بلغ إلى مستوى الجودة والإبداع؟ أم إنه بقي في دائرة الصنعة اللفظية وشعر الفقهاء؟ فماذا عن نصوصه النثرية وقيمتها الفنية؟ فهل جددت في الشكل أو المضمون أم أنها على ما بها من طرافة ظلت وثيقة الصلة بالأساليب النثرية ذات الرتابة والجمود؟

وأخيراً كيف استطاع هذا الظاهري أن يجمع بين إشكالات الفقه والأصول ومقتضيات النثر والقريض؟ ذلك ما سنحاول الإجابة عنه عبر

هذه الصفحات مقسمين الموضوع إلى ثلاثة محاور يعـرض أولهـا للمحـددات الأولية ويتناول ثانيها الكتابة النثرية عند ابن حزم ويعرج ثالثها على التجربـة الشعرية في ديوان الرجل، فماذا عن هذه المحاور؟

أولاً ـ المحددات الأولية:

وضمنها سنعرض لنقطتين، أولها تعمل على استنطاق الموضـوع وتحليلـه، وثانيتهما تهتم بإبراز مكانة ابن حزم وتأثيره:

1 ـ العنوان محاورة وتحليل:

يتألف هذا العنوان من تركيبين، أولهما إضافي «أدبية ابن حزم» وثانيهما عطفي «النثرية والشعر» وقد ربط بينهما الظرف المكاني بين الذي جاء ليكشف عن تأرجح الرجل بين ثنائية إبداعية بالغة الأهمية ظلت تحكم إنتاجه الأدبي، والتركيـب الأول مفتتح بكلمة «أدبية» وهـي مـصدر صـناعي منـسوب إلى الأدب، وهـو في أبـسط تعاريفه ما أثر من القول لجماله الفني وروعته الأسلوبية سـواءً كـان شـعراً أم نثـراً، وهذه الأدبية مضافة إلى «ابن حزم» وهو أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بـن حـزم الفارسي الأصل القرطبي اليزيدي (384هـ ـ 456هـ) مـولى الأمـير يزيـد بـن أبي سفيان بن حرب الأموي، فقيه أصولي وشاعر فيلسوف ومتكلم منطقي يعـد أبـرز المنظرين للمذهب الظاهري والمدافعين عنه في أيامه، نـشأ في نعمـة ورفاهيـة ورزق ذكاء مفرطاً وذهناً سيالاً ومكانةً بارزة فكان والده مـن كـبراء أهـل قرطبـة، عمـل وزيراً، وكذلك وزر أبو محمد في شبيبته[1]، كان ماهراً في الأدب والأخبار والشعر.

أما التركيب الثاني فهو «النثرية والشعر» فالنثرية نسبة إلى النثر وهو الكلام الجيد يرسل بلا وزن ولا قافية، فهو خلاف النظم[2]، والشعر كلام موزون مقفى

---

(1) سير أعلام النبلاء للذهبي، (18/ 187) مؤسسة الرسالة، ط 1، بيروت 1984.

(2) المعجم الوسيط، إبراهيم أنيس وآخرون، القاهرة 1972، مادة نثر.

يدل على معنى ويؤثر في المتلقي، وقد كان أبو محمد مسهماً في البضاعتين متمكناً من سر الصناعتين، فماذا عن مكانته وتأثيره؟

2 ـ ابن حزم مكانته وتأثيره:

لا نريد في هذا المقام أن نقدم ترجمة لأبي محمد بن حزم، وإنما نكتفي بإيراد بعض التأثيرات العلمية، معززين لها ببعض التزكيات التي تبرز مكانته المتميزة، فقد نوه به عدد من الأئمة، وقد أدرجه الذهبي في سير أعلام النبلاء محاولاً أن يضعه في الميزان، معدداً جملة من حسناته دون أن ينسى الإشارة إلى بعض هناته، فانتهى إلى أنه: «رأس في علوم الإسلام متبحر في النقل عديم النظير على يبس فيه وفرط ظاهرية، ولم يتأدب مع الأئمة في الخطاب، فكان جزاؤه من جنس فعله، بحيث أعرض عن تصانيفه جماعة من الأئمة وهجروها»[1]، كما اعتبره آخرون عنوان التمكن في العلم، إذ هو حافظة الأندلس وخزانة الأدب والشعر، فهو «أجمع أهل الأندلس قاطبة لعلوم الإسلام وأوسعهم معرفة مع توسعه في علوم اللسان ووفور حظه في البلاغة والشعر والمعرفة بالسير والأخبار»[2].

أما أبو عبيد الله الحميدي فقد عده إمام الأندلس في الكتاب والسنة واستنباط الأحكام، مصرحاً بعلو كعبه في الأدب وجودة قريضه على البديهة، مؤكداً أنه جمع ديوانه، يقول: «كان حافظ الحديث وفقهه مستنبطاً للأحكام من الكتاب والسنة متفنناً في علوم جمة، عاملاً بعلمه، ما رأينا مثله فيما اجتمع له من الذكاء وسرعة الفهم وكرم النفس والتدين، وكان له في الأدب والشعر نفس واسع وباع طويل، وما رأيت من يقول الشعر على البديهة أسرع منه، وشعره كثير، وجمعته على حروف المعجم»[3].

---

(1) سير أعلام النبلاء، م، س، (18/ 187).

(2) المرجع السابق والصفحة.

(3) المرجع السابق والصفحة.

ونقرأ في البداية والنهاية لابن كثير كلاماً يعرض لأمر هـذا العلـم ويـبرز موسوعيته وحدته، إذ «كان أديباً طبياً شـاعراً فـصيحاً كثـير الوقيعـة في العلـماء بلسانه وقلمه، أورثه ذلك حقداً في قلوب أهل زمانه، وما زالوا به حتى بغـضوه إلى ملوكهم فطرد عن بلاده»[1].

أما صاحب نفح الطيب فإنه عـدد جملـة مـن معارفـه وأشـاد بمكانتـه في أسلوب يشوبه التحفظ، فانتهى إلى أنه «صاحب حديث وفقه وجدل، لـه كتـب كثيرة في المنطق والفلسفة، لم يخل فيها من غلط، وكان لـه تعلـق بـالأدب وشـنع عليه الفقهاء وطعنوا فيه وأقصاه الملوك وأبعدوه (...) وعلى الجملة فهـو نـسيج وحده لولا ما وصف به من سوء الاعتقاد والوقوع في السلف الـذي أثـار عليـه الانتقاد سامحه الله»[2].

ونرى ابن خلكان يبرز مكانته الأدبيـة منتهيـاً إلى أنـه «كـان أديبـاً شـاعراً طبيبـاً، لـه في الطـب رسـائل وكتـب في الأدب، ولـه كتـاب صـغير سـماه نقـط العروس، جمع فيه كل غريبة نادرة وهو مفيد جداً»[3].

فهذه شهادات عديدة تبرز مكانة هذا العلم الذي تمكن من ناصـية الفقـه والقريض، ولم يسلم في بعض الأحيان مـن حـدة تحملـه عـلى التعـرض لـبعض الأعلام، في أسلوب ينكب صراط الكناية والتعريض.

ثانياً: الكتابة الفنية في نثر ابن حزم

إن المتصفح لتراث أبي محمد يجد فيه كتابات فنية غير يسيرة، فبالإضـافة إلى طوق الحمامة سمعنا عن رسالة في فضل الأندلس غـير أننـا لم نـتمكن مـن الوقوف عليها، وهنالك أيضاً مقدمات بعض الكتب التـي يمكـن أن تنـدرج

---

(1) البداية والنهاية، ابن كثير، (12/ 91).

(2) نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، لأحمد المقري، (2/ 78) دار صادر بيروت 1968.

(3) وفيات الأعيان لابن خلكان، (3/ 326).

في هذا السياق، غير أن ضيق الوقت وتحديد الموضوع جعلنا نقتصر على الطوق متخذين منه نموذجاً للدراسة بوصفه أهم منثور أدبي خلفه الرجل، فماذا عن هذه المذكرات الغرامية، وكيف أسهمت في تطور الأساليب النثرية في الأندلس خلال القرن الخامس الهجري؟ وما أبرز مضامينها؟ وهل تأثرت بما سبقها أو أثرت فيما لحق بها؟ ذلك ما سنعرض له ضمن نقطتين، أولاهما تقدم المؤلف وتبرز مضامينه، وثانيتهما تعرض لمكانته الأدبية وأسلوبه، فماذا عنهما:

أ ـ طوق الحمامة رؤية وتقديم:

خلال هذا المحور سنتناول نقطتين، أولاهما تعنى بتقديم الكتاب وإبراز مادته ومضامينه بشكل مجمل، وثانيتهما تسعى على أن تحلل أمثلة من الكتاب واقفة مع بعض الشواهد، فماذا عن ذلك:

1 ـ كتاب الطوق مضمون وتقديم:

قبل البدء في تقديم هذا الكتاب وإبراز مضامينه نود لو نقف يسيراً مع عنوانه الذي يلفت الانتباه، ولا يخلو في نظرنا من اللبس والإشباه، فما المقصود بطوق الحمامة، وما علاقته بالألفة والألاف؟ إن هذا العنوان «طوق الحمامة في الألفة والألاف» يتألف من تركيبين أولهما نعتي «طوق الحمامة» وثانيهما عطفي «الألفة والألاف» وقد ربطت بينهما أداة الجر (في) التي جاءت لحاماً يشد أطراف التركيبين ويصل بعضهما ببعض، أما الطوق لغة فهو حلي العنق وكلُّ ما استدار بشيء، جمعه أطواق، وكبر عمرو عن الطوق أو شب يضرب للابس ما هو دون قدره»[1]، والحمام كسحاب طائر بري لا يألف البيوت معروف، أو كل ذي طوق، وتقع واحدته على الذكر والأنثى كالحية، جمعه حمائم، ولا تقل للذكر

---

(1) القاموس مادة: طوق.

حمام، ومجاورتها أمان من الخدر والفالج والسكتة والجمود والسبات، ولحمه يهي يزيد الدم والمني، ودمها يقطع الرعاف»[1].

فهل كان ابن حزم حينما استعمل هذا التركيب الإضافي واعياً لكل دلالاته الحافة يرمي من ورائه إلى الأمان من تلك المذكورات، ويسعى إلى أن يوشي كتابه بزينة هذا الطير المبارك الميمون الذي يقال: إنه أصبح بعد أن باض على فم الغار رمزاً للسلامة والسلام وعنواناً للنجاة والأمان، غير أن الشطر الثاني من العنوان يضيق مجال الطوق ويحصره في حقل المحبة والغرام.

ونصل الآن إلى كتاب طوق الحمامة لنقول: إنه مؤلف يعرض لفلسفة الحب وأسس الجمال في نهج يغوص إلى أعماق العاطفة الإنسانية معتمداً التجربة والملاحظة والتحليل النفسي واستخلاص النتائج، وهو من أقدم الأبحاث العربية التي تتناول عاطفة الحب في أسلوب منهجي مفصل.

ومن الطريف أن يكون مؤلف هذا الكتاب فقيهاً، فمن المعروف أن التجارب الغرامية بعيدة عن الحقل الفقهي، غير أن طبيعة ابن حزم ونشأته وظروف عصره قد دفعته إلى تسطير هذا الكتاب الذي تفخر به المكتبة الأندلسية، فطبيعة الرجل صريحة جريئة، ونشأته غرامية عاطفية، وظروف عصره قاسية عاتية أرغمته على أن يترك موطنه قرطبة ويعيش مهاجراً غريباً في شاطبة، فولد ذلك في نفسه حنيناً إلى أيام المسرات، واستحضار سالف الملذات واسترجاع الذكريات، وهنا يكون الحديث عن الحب أمراً طبيعياً عند فقيه خبير بتجارب الغرام وأقاصيص الحب، صاحب حدة وصراحة، يعيش في عزلة عن الأهل والأقربين.

ويصرح ابن حزم أن كتابه جاء رداً على رسالة وردت إليه من مدينة المرية تسأل عن ماهية الحب ومعانيه وأسبابه وأغراضه وما يقع فيه على سبيل الحقيقة،

---

(1) المصدر السابق مادة حمم.

وقد يكون الأمر كذلك، كما قد يكون هذا السؤال مجرد تسويغ لتسطير الكتاب وهو ما يرجحه بعض الباحثين، معززاً رأيه بأن ابن حزم كان معروفاً بين الأندلسيين بالفقيه لا الباحث في الحب، فغريب أن يسأله سائل أن يحدثه حديثاً مفصلاً عن الحب ومعانيه وأسبابه وأغراضه لا عن الفقه الظاهري والأصول والتوحيد وما إلى ذلك مما من شأنه أن يسأل عنه[1].

ورغم وجاهة هذا الرأي إلا أن السائل قد يكون ترباً للمؤلف عارفاً بسيرته الذاتية وأيام طفولته، إذ نشأ في بحبوحة الترف ومجالسة النساء ومغازلتهن، غير أن عدم التصريح باسم هذا السائل وإيراده في صيغة المبهم المذكر قد يرجح عدم وجوده أصلاً، والعلم عند الله.

وقد جعل ابن حزم كتابه ثلاثين باباً تتبع ضمنها الحب في نشأته وتطوره وأغراضه ودرجاته وأنواعه ومسعداته ومنغصاته، وهو في كل باب يتحدث عن الموضوع الذي يعرض له معرفاً ومحللاً ومعللاً، ثم يشفع ذلك ببعض الحكايات الواقعية التي شاهدها وسمع بها، وكلها تدور حول الأندلسيين، وهو يضمن كلامه قطعاً شعرية نظمها في حالات مشابهة للتجارب التي يسوق عنها الحديث، وقد صدَّر كتابه ببيان منهجه في التأليف قائلاً: «وقسمت رسالتي هذه على ثلاثين باباً منها في أصول الحب عشرة، ومنها في أغراض الحب وصفاته المحمودة والمذمومة اثنا عشر باباً، ومنها في الآفات الداخلة على الحب ستة أبواب، ومنها بابان ختمنا بهما الرسالة، وهما باب الكلام في قبح المعصية، وباب في فضل التعفف».

2 ـ كتاب الطوق رؤية وتحليل:

نود خلال هذه النقطة أن نسوق فقرات من الكتاب تمكننا من الغوص إلى مضامينه، بادئين بفقرة أوردها ضمن «باب من أحب بالوصف» وقد جعله ابن

(1) الأدب الأندلسي، من الفتح إلى سقوط الخلافة، أحمد هيكل، دار المعارف، 1979، ص 396.

حزم من أطرف أنواع العشق وأغربها محدداً وسائله وأسبابه وأعراضه يقول: «ومن غريب أصول العشق أن تقع المحبة بالوصف دون المعاينة، وهذا أمر يترقى منه إلى جميع الحب، فتكون المراسلة والمكاتبة، والهم والوجد والسهر على غير الإبصار، فإن للحكايات ونعت المحاسن ووصف الأخبار تأثيراً في النفس ظاهراً، وأن تسمع نغمتها من وراء جدار، فيكون سبباً للحب واشتغال البال، وهذا كله قد وقع لغير ما واحد، ولكنه عندي بنيان هار على غير أس، وذلك أن الذي أفرغ ذهنه في هوى من لم ير لابد له إذ يخلو بفكره أن يمثل لنفسه صورة يتوهمها وعيناً يقيمها نصب ضميره، لا يتمثل في هاجسه غيرها، قد مال بوهمه نحوها، فإن وقعت المعاينة يوماً ما فحينئذٍ يتأكد الأمر أو يبطل بالكلية»[1].

ويعزز رأيه في جانب الحب بالوصف بفقرة أخرى ضمن «باب طي السر وكتمانه» يقول: «من بعض صفات الحب الكتمان باللسان، وجحود المحب إن سئل، والتصنع بإظهار الصبر، وأن يرى أنه خلي ويأبى السر الدقيق، ونار الكلف المتأججة في الضلوع إلا ظهوراً في الحركات والعين، ودبيباً كدبيب النار في الفحم والماء في يبس المدر، وقد يمكن التموه أول الأمر على غير ذي الحس اللطيف، وأما بعد استحكامه فمحال. وربما يكون السبب في الكتمان تصاون المحب عن أن يسم نفسه بهذه السمة عند الناس»[2].

ونكمل هذه النماذج المقتبسة من الطوق بفقرة تعرض لماهية الحب وحدوده، حيث انتهى المؤلف إلى أنه تجربة شعورية تعاش ولا توصف، تمارس ولا تُعَرَّفُ، وهو شرعاً مباح، يقول: «الحب أعزك الله أوله هزل وآخره جد، دقت معانيه لجلالتها عن أن توصف، فلا تدرك حقيقتها إلا بالمعاناة، وليس بمنكر وأكثر من ذلك يسترسل في الموضوع مؤكداً على جانب التآلف والتواصل بين أبناء الجنس

(1) الأدب الأندلسي، م، س، ص: 398.

(2) المرجع السابق والصفحة.

الإنساني، محاولاً أن يقف على أسرار ذلك يقول: «وقد علمنا أن سر التمازج والتباين في المخلوقات إنما هو الاتصال والانفصال، والشكل دأباً يستدعي شكله، والمثل إلى مثله ساكن، والمجانسة عمل محسوس وتأثير مشاهد»[1].

ويحرض الكتاب في معظم فقراته على تبيان مضار الاختلاط بين الرجال والنساء، مبدياً الأثر السيئ لذلك على كلا الجنسين، فالمؤلف فقيه بالشرع ملتزم. لذلك عالج الحب من زاوية ملتزمة تدعو إلى الحجاب والحشمة وفصل الرجال عن النساء، والعمل على سد الذرائع والأبواب أمام فرص اللقاء والخلوة والاختلاط يقول:

«فمن ذا الذي يصف نفسه بملكها ويتعاطى ضبطها إلا بحول الله وقوته»[2]، ويستدل لذلك بالأثر: «باعدوا بين أنفاس الرجال والنساء»[3]، ويدعم هذا الموقف باعتراف من إحدى الأعرابيات قد حبلت من ذي قرابة لها فلما سئلت عما ببطنها أجابت قائلة «قرب الوساد وطول السواد»[4]، ويسوق المؤلف في هذا الكتاب قصصاً كثيراً سمعها من الثقات وتؤكد خطر الاختلاط والخلوة وحاجة المرأة إلى المحارم والأرحام، مذكراً بأن النفس أمارة بالسوء وقليل من يستطيع مقاومتها، ولعل أوضح مثال على ذلك ما يحكى عن امرأة متعبدة مجتهدة أنها قالت: «لا تحسن الظن بامرأة قط»[5].

ب ـ طوق الحمامة مكانة وأسلوب:

ونتناول في هذا المحور نقطتين، أولاهما تتحدث عن مكانة هذا المؤلف بين كتب الشوق والغرام، وثانيتهما تعنى بأسلوبه وطرائق التعبير فيه:

(1) المرجع السابق، ص: 6.

(2) المرجع السابق والصفحة.

(3) كشف الخفاء للعجلوني.

(4) طوق الحمامة، م، س، ص: 138.

(5) المرجع السابق والصفحة.

1 ـ الطوق تأثر وتأثير:

نود الإشارة هنا إلى أن تناول موضوع الحب والغرام في الثقافة العربية الإسلامية ليس جديداً كل الجدة، فقد ألفت فيه الكتب والمصنفات، فما كان ابن حزم في طوقه بدعاً من المؤلفين، فقد سبقه في هذا الحقل جماعة ولحق به آخرون، وعملوا جهدهم على الإحاطة بجوانبه، فذللوا الصعب وراضوا الحرون، فماذا عن منزلة طوق الحمامة بين هذه المسطورات الغرامية؟

* المؤلفات السابقة على الطوق:

يحسن التنبيه إلى أن قضية الحب شغلت رواد الثقافة والفكر مع مطلع القرن الثالث الهجري، فالمسعودي في كتابه مروج الذهب أورد حديثاً مفصلاً عن مجلس في قصر يحيى بن خالد البرمكي ضم اثنا عشر مسلماً وموبذاً واحداً، فقدم كل واحد منهم رأيه في طبيعة العشق في جمل محكمة، فانتهوا إلى أن «الحب ثمرة المشاكلة بين المحب والمحبوب، ولا يكون إلا بازدواج النفسين وامتزاج الشكلين، وهو دليل على تمازج الروحين، وهو يتخلل في القلب كما تتخلل قطرات المطر بين ذوات الرمل، وهو سحر أخفى وأحر من الجمر»[1].

ويأتي الجاحظ (ت 255هـ) بعد هذا الجمع ليكون من أوائل المؤلفين العرب في حقل الحب الإنساني فقد تعرض للمحبة في موضعين، أولهما كتابه «الحيوان» حيث أفاض القول في الجانب العملي منه، أما ثانيهما فرسالة صغيرة في العشق والنساء، وقد ساق ضمنها صورة للمرأة النموذج في أيامه، مؤكداً أن عامة الناس من البصراء بجوهر النساء «يقدمون المجدولة، والمجدولة في النساء تكون في منزلة بين السمينة والممشوقة، ولابد من جودة القد وحسن الخرط،

(1) دراسات عن ابن حزم وكتابه طوق الحمامة، دكتور طاهر أحمد مكي، دار المعارف، ط 3، 1983، ص: 277.

واعتدال المنكبين واستواء الظهر، ولابد أن تكون كاسية العظام، بين الممتلئة والقضيفة، وإنما يريدون بقولهم مجدولة، جودة العصب وقلة الاسترخاء، وأن تكون سليمة من الزوائد والفضول، لذلك قالوا: خمصانة سيفانة وكأنها جان، وكأنها قضيب خيزران، والتثني في مشيها أحسن ما فيها، ولا يمكن ذلك من الضخمة والسمينة وذات الفضول والزوائد، وقد وصفوا المجدولة بالكلام المنثور، فقالوا: أعلاها قضيب وأسفلها كثيب»[1].

وبعد ذلك نشير إلى رسالة العشق لأبي يوسف يعقوب الشهير بالكندي (ت 873م) وهي ضمن مؤلفاته المفقودة، ثم كتاب الزهرة لأبي بكر محمد بن داود الظاهري (ت 910م) وقدم لكتابه في مقدمة مشجعة يقول فيها: «من كثرت لحظاته دامت حسراته، العقل عند الهوى أسير والشوق عليهما أمير، من تداوى بدائه لم يصل إلى شفائه»[2].

وهذا الكتاب اطلع عليه ابن حزم، واستفاد منه في كتابه طوق الحمامة، وثمة أوجه شبه كثيرة بين الكتابين، ليس هذا موضوع تفصيلها، وندرج في هذا السياق محمد بن أحمد بن إسحاق الوشاء (ت 930م) صاحب كتاب «الموشى» وعرف باسم «الظرف والظرفاء» وكذلك كتاب في العشق يذكر للشاعر عبدالله ابن المعتز (ت 908م).

ونبلغ إلى رسالة ابن سينا (ت 1038م) الذي خلف رسالتين في «العشق» وكان معاصراً لابن حزم أو أسبق منه بسنوات، فهل عرف العالم القرطبي رسالة ابن سيناء؟ يذهب بعض الباحثين إلى أنه لم يطلع عليها. تلك هي أبرز الكتب التي عرضت للحب قبل ابن حزم، ولم يعرض الفقيه الظاهري لأي منها في كتبه، سوى إشارة عابرة لكتاب الزهرة لأبي داود.

---

(1) المرجع السابق، ص: 283.

(2) المرجع السابق، ص: 287.

* **المؤلفات التالية للطوق:**

وقد تواصل التأليف في العشق والغرام بعد ابن حزم، فكان لكتابه طوق الحمامة بعض التأثير في الكتب التي ألفت بعده، فسطر أبو محمد جعفر بن أحمد السراج، (ت 500هـ) كتابه «مصارع العشاق» وهو حشد من الروايات والأخبار والأشعار، مسندة ومرسلة، يوردها دون تحليل أو نقد أو موازنة، وهو على النقيض تماماً من كتاب ابن حزم، ويمتد هذا الاتجاه مع أبي الفرج عبد الرحمن المعروف بابن الجوزي (ت 580هـ) في كتابه «ذم الهوى» ومعظمه في التحذير من الهوى والشبهات، والتنبيه إلى فضل العقل والأناة فقد خص النظر بأبواب عديدة تدور حول الأمر بغض البصر وذم فضول النظر، ويبدو أن صاحب هذا الكتاب لم يقرأ الطوق «إذ لا يلتقي معه في رأي أو منهج أو فكر، ومسافة الخلف بينهما واسعة»[1].

أما روضة المحبين لابن قيم الجوزية (ت 751) فهي موسوعة في الحب تتناول حب الله وحب الأقران والأموال والنساء والألحان «فبالمحبة وللمحبة وجدت الأرض والسماوات، وعليها فطرت المخلوقات، وبها ظفرت النفوس بمطالبها وتخلصت من معاطبها» ويتضح إذن من الكتاب أن صاحبه اطلع على الطوق، إذ يعمل على مناقشة بعض الآراء الواردة فيه، فهو مثلاً يرفض رأي ابن حزم في أن سبب الحب الاتصال بين أجزاء النفوس المقسومة بين الخليقة في أصل عنصرها الرفيع.

ونعرج على ديوان الصبابة لابن أبي حجلة التلمساني (ت 776هـ) والذي يشير في السطور الأولى من مقدمته إلى طوق الحمامة، وربما انتهج منهجه في ترتيب الأبواب، إذ رتب كتابه على غرار ما في الطوق، وقد قسمه إلى مقدمة وثلاثين باباً وخاتمة، وأحياناً ينقل عنه بعض الفقرات[2].

---

(1) المرجع السابق، ص: 335.

(2) المرجع السابق، ص: 243.

ونبلغ إلى البقاعي (ت 885هـ) فقد ألف كتاب في الحب أسماه «أسواق الأشواق»، وهو اختصار لكتاب «مصارع العشاق» المتقدم، والأنطاكي (ت 1008هـ) الذي ألف كتاب «تزيين الأسواق بتفصيل أشواق العشاق» ويبدو أن مادتهما شرقية في جملتها، ومصادرها كذلك، فيستبعد أن يكونا اطلعا على طوق الحمامة والله أعلم.

وزيادة على ذلك فإن طوق الحمامة ترجم إلى لغات عالمية، وكان موضع دراسات استشراقية كثيرة، فقد ترجمه المستشرق الإسباني غرسيه كومث إلى لغته الأم، وكتب عنه ليفي ابروفسنال مقالاً بعنوان «نزهة بلا رابط خلال طوق الحمامة» وتناوله المستشرق الهولندي رينهاوت دوزي في كتابه «تاريخ مسلمي الأندلس»، كما كتب عنه الراهب الإسباني مجيل أسين بلاثيوس دراسة هامة تشير إلى رومانسيته. ومما سبق نعلم تأثير هذا الكتاب وانتشار ذكره في العالم وتسربه إلى كثير من اللغات، وكان اعتماده موضوعاً لجملة من الدراسات.

2 ـ الطوق نمط وأسلوب

نريد الإشارة هنا أولاً إلى أن ابن حزم اختار في كتابه نمط الجمع بين النظم والنثر، فكان يسوق الآراء العديدة والقصص الكثيرة، ثم يعززها ببعض أشعاره، لترسخ في الذاكرة وتنطبع في الأذهان، ولعل في ذلك ضرباً من المتعة والفنية والجمال الأسلوبي، فلا غرو إذن أن يوشي ابن حزم كتابه بالكثير من الأشعار التي تتصل بموضوعات الكتاب، وغالباً ما تتراوح هذه الأشعار بين البيت الواحد والقطعة والقصيدة، وهذه الأشعار في جملتها من إنتاج المؤلف. فلم يتضمن كتاب الطوق أشعاراً لغيره إلا في حالات نادرة منها أبيات تغنت بها جارية في حفل أقيم بقرطبة حضره علية القوم ويصف ابن حزم الأبيات بأنها قديمة وهي:

غزال قد حكى بدر التمام ... كشمس قد تجلت من غمام

سبى قلبي بألحاظ مراض ... وقد الغصن في حسن القوام

فصلني يا فديتك في حلال   فما أهوى وصالاً في حرام

وأسلوب ابن حزم في كتابه أسلوب التوسع والاستطراد والاسترسال، فإذا ما تحدث عن المرأة مثلاً علمت أنه خبير بأسرارها، مطلع على حقيقتها، مهتم بالأخبار، فقد شب يعرف الكثير من دخائل القصور، ومؤامرات النساء، وحيل الجواري، وأكسبه ذلك شكاً فيهن وسوء ظن في جهتهن، يقول: «شاهدت النساء وعلمت من أسرارهن ما لا يعلمه غيري، لأني تربيت في حجورهن ونشأت بين أيديهن، ولم أعرف غيرهن، ولا جالست الرجال إلا وأنا في حد الشباب وحين تبقل وجهي»[1].

ولا يكتفي بهذا القدر، بل يزيد الفكرة وضوحاً والأسلوب توسعاً واسترسالاً، مبيناً خطورة الحب وكثرة الوقوع في شراكه يقول: «وما رجل عرضت له امرأة جميلة بالحب وطال ذلك ولم يكن ثم مانع إلا وقع في شرك الشيطان واستهوته المعاصي وتغوله الطمع، وما امرأة دعاها رجل لمثل هذه الحالة إلا وأمكنته حتماً مقضياً وحكماً نافذاً»[2].

ثم يستطرد إلى قوة الرغبات الجنسية وشدة تأثيرها إذ تدفع إلى التفنن في سبيل الاستمالة والاصطياد والتنوع في صيغ الاستعطاف والاحتيال، يقول: «وشيء أصفه لك تراه عياناً هو أني ما رأيت قط امرأة في مكان تحس أن رجلاً يراها أو يسمع حسها إلا أحدثت حركة فاضلة كانت عنها بمعزل، وأتت بكلام زائد كانت عنه في غنية مخالفين لكلامها وحركاتها قبل ذلك، ورأيت التهمم لمخارج لفظها وهيئة تقلبها، لائحاً فيها، ظاهراً عليها لا خفاء به، والرجال كذلك إذا أحسوا بالنساء»[3].

---

(1) طوق الحمامة، م، س، ص: 138.

(2) المرجع السابق والصفحة.

(3) المرجع السابق والصفحة.

يبدو نثر الرجل من خلال الطوق بعيداً عن الصنعة والتكلف، فهو يؤثر السهولة والبساطة على التأنق والحلية اللفظية، عباراته قريبة المأخذ متناسقة مرتفعة عن التعقيد مكتفية باللفظ اليسير الذي يوصل الفكرة بوضوح عبر أسلوب لم يسلم من تأثيرات ثقافة عقلية دينية تجلى حضورها بشكل مكثف على أديم هذا الكتاب، فظلت العبارات المتخصصة دوماً تطفو على سطح الأسلوب وخاصة مصطلحات الفلسفة والمنطق، وأكثر من ذلك كان المؤلف يهتم بالعلل والمقدمات والنتائج دون أن ينسى المصطلحات الفقهية، مما يجعل نثره في هذا الكتاب مزيجاً من العلم والفن وأسلوبه هجيناً يضم الفكر إلى العاطفة ويجمع العقل إلى الخيال.

ثالثاً ـ التجربة الشعرية في ديوان الرجل:

سنعرض في هذا المحور لنقطتين، أولاهما تعنى بالأغراض الشعرية المطروقة في الديوان، وثانيتهما تهتم بمستوى الجودة والإبداع عند هذا الفقيه الظاهري، فماذا عن هاتين النقطتين؟

أولاً ـ الديوان: بنية وأغراض:

يجدر التنبيه هنا إلى أن «طوق الحمامة» يحتوي الجزء الأكبر من شعر ابن حزم، إذ يضم 179 قطعة تشتمل على 789 بيتاً. ويبدو أن ديوان الرجل جمع في وقت مبكر، إذ اعتنى به تلميذه أبو عبدالله الحميدي، حيث يقول: «وشعره كثير، جمعته على حروف المعجم»[1].

ولعل هذا المجموع لم يتداول كثيراً، ولم يبلغ إلى أيدي الناس بعد، إذ لا يوجد له ذكر في المصادر التي تتناول هذا الرجل بالدرس، وبالإضافة إلى ما تضمنه الطوق توجد عدة مقطوعات متناثرة في مصادر متنوعة، منها «الذخيرة لابن بسام» ونفح الطيب للمقري، والجذوة للحميدي، ومطمح الأنفس لابن

(1) سير أعلام النبلاء (18/ 187).

خاقان، والصلة لابن بشكوال، والبغية للضبي، وشرح مقامات الحريري للشريشي، وسير أعلام النبلاء للذهبي وغيرها.

ولا غرو أن يكون كتاب الطوق جامعاً لهذا القدر الكثير من الشعر، فهو كتاب ألف عن الحب والمحبين، والحب وثيق الصلة بالشعر، لذلك كثيراً ما وشى ابن حزم كتابه ببعض المقطوعات ذات الصلة بموضوعات الكتاب.

ولما كان هذا الكتاب يمثل مرحلة التوهج في حياة المؤلف العاطفية والإبداعية، تعددت بعض الأغراض ضمنه، فنراه يتناول الحب ودوافعه، والوصل ومتعته، والنفس ونوازعها، والحزن وأسبابه، والتضحية ومواطنها، والصبر وثماره. غير أننا إذا تجاوزنا مادة الطوق الشعرية وجدنا الفقيه الظاهري يغطي بقريضه جملة من الأغراض كالفخر والاعتزاز والحكم والأمثال والاعتناء بأصول السنة والكتاب، ومعاناة هموم الحياة وذلك ما سنعرض له من خلال خمس نقاط نبرزها فيما يأتي:

أ ـ الجنوح إلى الغزل والخيال:

إن ابن حزم الفتى الغزل عرف المرأة وأحبها وفتن بجمالها وتذوقه ورقت عاطفته مستجيباً لداعي الهوى، فنراه يرد على أولئك الذين أخذوا عليه الهيام باللون الأشقر، مصرحاً أنه لون الذهب والنرجس والنور، فهو زينة وجمال، على العكس تماماً من لون السواد الذي يبدو في عين الشاعر محتقراً مذموماً، إذ هو ملبوس أهل الحداد وأصحاب الجحيم يقول[1]:

يعيبونها عندي بشقرة شعرها	**فقلت لهم هذا الذي زانها عندي**
يعيبون لون النور والتبر ضلة	**لرأي جهول بالغواية ممتد**
وهل عاب لون النرجس الغض عائب	**ولون النجوم الزاهرات على البعد**

(1) دراسات عن ابن حزم وكتابه طوق الحمامة، م، س، ص: 372.

وأبعـد خلـق الله مـن كـل حكمـة　　مفـضل جـرم فـاحم اللـون مـسود

بـه وصـفت ألـوان أهـل جهـنم　　ولبـسة بـاك مثكـل الأهـل محتـد

وفي قطعة أخرى نقف على جانـب مـن التغنـي بالحبيبـة لـدى الـشاعر الحزمي إذ يبرز ما لها مـن ملاحـة وإشراق وفتنـة وجمـال، راسـماً جـسمها في صورة شعرية رائعة يكتفي صاحبها بأن يرى عمله يوم الحساب على هيئة هذه الحبيبة وشكلها يقول[1]:

فريـدة صـاغها الـرحمن مـن نـور　　جلـت ملاحتهـا عـن كـل تقـدير

لو جاءني عمـلي في حـسن صـورتها　　يوم الحساب ويوم النفخ في الـصور

لكنـت أحظـى عبـاد الله كلهـمُ　　بـالجنتين وقـرب الخـرد الحـور

ونقرأ في مقطوعة أخرى تشبيهات رائعة تعرض لقـوام المحبوبـة وهيفهـا وتمايلها وتأثير حليتها على النفس إذ تمشي بدعة في نغمات موقعة يقول[2]:

كأنهـا حـين تخطـو في تأودهـا　　قضيب نرجسة في الـروض ميـاس

كـأنما خطوهـا في قلـب عاشـقها　　ففيـه مـن وقعهـا خطـر ووسـواس

كـأنما مـشيها مـشي الحمامـة لا　　كـد يعـاب ولا بـطء بـه بـاس

ونجد الرجل ينكر الحب مـن النظـرة الأولى منظـراً لهـذه المـسألة تنظـيراً واضحاً يؤكد إعجابه الكامل بمن يرى غير هذه الرؤية يقول[3]:

محبـة صـدق لم تكـن بنـت سـاعة　　ولا وريـت حـين ارتيـاد زنادهـا

ولكـن عـلى مهـل سرت وتولـدت　　بطـول امتـزاج فاسـتقر عمادهـا

فلـم يـدن منهـا عزمهـا وانتفاضـها　　ولم ينـأ عنهـا مكثهـا وازديادهـا

(1) المرجع السابق والصفحة.

(2) المرجع السابق ص: 373.

(3) المرجع السابق، ص: 375.

ونتهي إلى قطعة تبرز فلسفة ابن حزم في الحب مواجهة اللوام في أسلوب من الجدل يقوم على المحاورة والإقناع، ويعمل على سد الطرق أمام تحريم الهوى أو منعه يقول[1]:

يلوم رجال فيك لم يعرفوا الهوى	وسيان عندي منك لاح وساكت
يقولون جانبت التصون جملة	وأنت عليم بالشريعة قانت
فقلت لهم هذا الرياء بعينه	صراحاً وزي المرائين ماقت
متى جاء تحريم الهوى عن محمد	وهل منعه في محكم الذكر ثابت
إذا لم أواقع محرماً أتقي به	مجيئي يوم البعث والوجه باهت
فلست أبالي في الهوى قول لائم	سواء لعمري جاهر أو مخافت
وهل يلزم الإنسان إلا اختياره	وهل بخبايا اللفظ يؤخذ صامت

ب ـ الصدور عن الحكم والأمثال:

كان ابن حزم جامعاً بين عمق الرؤية وسعة المعرفة، مما أورثه قدرة عالية على صياغة آرائه في حكم بالغة وأمثال مؤثرة، من ذلك جملة التجارب التي استخلصها من معايشة الزمان وتقلب أحواله، مؤكداً أن أحزانه ومآسيه تفوق مسراته بأضعاف كثيرة.

ولعل ذلك ما يحمل الإنسان أحياناً إلى الضجر من هذه الحياة الدنيا التي اختزلها الشاعر في أبعاد ثلاثية هي: الحنين إلى الماضي، والاشتغال بالحاضر، والتوجس من المستقبل، وكلها أمور تفقد العيش لذته والحياة طعمها يقول[2]:

هل الدهر إلا ما عرفنا وأدركنا	فجائعه تبقى ولذاته تفنى
إذا أمكنت فيه مسرة ساعة	تولت كمر الطرف واستخلفت حزنا

(1) الأدب الأندلسي، م س، ص: 399.

(2) سير أعلام النبلاء، م، س، (18/ 206).

إلى تبعــات في المعــاد وموقــف	نــود لديــه أننــا لم نكــن كنــا
حنــين لمــا ولى وشــغل بــما أتــى	وهــمٌّ لمــا نخشى فعيشك لا يهنــا
حــصلنا عــلى هــمٍّ وإثــم وحــسرة	وفــات الــذي كنــا نلــذ بــه عنــا
كــأن الــذي كنــا نــسر بكونــه	إذا حققتــه الــنفس لفــظ بــلا معنــى

ونجد ابن حـزم يقـدم للآخـرين جملـة مـن النـصائح في حقـل الغـزل والمرأة، محذراً من الاختلاط الذي اعتبره محنـة وفتنـة، مـشبهاً التقـاء الرجـل بالمرأة باقتراب العرفج من اللهب، مـصرحاً بفـساد الزمـان وغيـاب الأمانـة وفقدان الثقة، معللاً خطورة الأمر بوجود ميول جنـسية لـدى الفـرد بـشكل فطري وتلقائي يقول[1]:

لا تلــم مــن عــرض الــنفس لمــا	لــيس يــرضى غــيره عنــد المحــن
لا تقــرب عرفجــاً مــن لهــب	ومتــى قربتــه قامــت دخــن
لا تــصرف ثقــة في أحــد	فــسد النــاس جميعــاً والــزمن
خلــق النــسوان للفحــل كــما	خلــق الفحــل بــلا شــك لهــن
كــل شــكل يــشتهي شــكله	لا تكــن عــن أحــد تنفــي الظنــن

ج ـ الرجوع إلى أصول الكتاب والسنة:

لا بأس من الإشارة إلى أن ابن حزم كان أول الأمـر شـافعي المـذهب ثـم صار ظاهرياً، فوضع الكتب في هـذا المـذهب وثبـت عليـه إلى أن مـات، وظـل حياته ينافح عنه، مما جعله كثير الوقيعة في العلماء بلـسانه وقلمـه، فأورثـه ذلـك حقداً في قلوب أهل زمانه، غير أن ذلك لم يوهن من قوتـه، فظـل متـشبثاً بآرائـه متمسكاً بالكتاب والسنة، معرضاً عـن آراء الفقهـاء واستحـساناتهم، ونظـم في

(1) طوق الحمامة، م، س، ص: 6 ـ 7.

ذلك أشعاراً عديدة منها هذه الأبيات التي أشهد فيها الله والملائكة على نبذة للرأي وإعراضه عن سبيله يقول[1]:

أشـهد الله والملائـك أني ... لا أرى الـرأي والمقـاييس دينـا

حـاش لله أن أقـول سـوى مـا ... جـاء في الـنص والهـدى مـستبينا

كيـف يخفـى عـلى البـصائر هـذا ... وهـو كالـشمس شـهرة ويقينـا

وفي قطعة أخرى يعرب عن تشبثه بالكتاب والسنة مصرحاً أن غايته من الدنيا السهر على بث العلوم ونشرها في المجالس مع المجاهدة في سبيل الله طمعاً في الشهادة يقول[2]:

منـاي مـن الـدنيا علـوم أبثهـا ... وأنـشرها في كـل بـاد وحـاضر

دعـاء إلى القـرآن والـسنن التـي ... تناسـى رجـال ذكرهـا في المحـاضر

وألـزم أطـراف الثغـور مجاهـدا ... إذا هيعـة ثـارت فـأول نـافر

لألقـى حمـامي مقـبلاً غـير مـدبر ... بـسمر العـوالي والرقـاق البـواتر

كفاحاً مع الكفـار في حومـة الـوغى ... وأكـرم مـوت للفتـى قتـل كـافر

فيـا رب لا تجعـل حمـامي بغيرهـا ... ولا تجعلنـي مـن قطـين المقـابر

ونعرج على مقطوعة تنحو منحى التورية إذ تبدو في ظاهرها غزلاً وهي في باطنها وعمقها دعوة إلى المذهب الظاهري ودفاع عنه، وهي تقوم على محاورة بين الشاعر وأحد العاذلين أطال لومه في شأن الهوى وأنكر عليه الاغترار بظاهر المحاسن الجسمية، فأجابه بأسلوب من التورية لطيف يستخدم كلمة «ظاهري» التي تحمل معنيين، أحدهما قريب وهو الأخذ بظاهر الأمور، وثانيهما بعيد وهو الانتساب للمذهب الظاهري يقول[3]:

(1) سير أعلام النبلاء، م، س، (18/ 205).

(2) المرجع السابق والصفحة.

(3) المرجع السابق، (18/ 208).

وذي عـذل في مـن سـباني حـسنه يطيـل ملامـي في الهـوى ويقـول
أمـن حـسن وجـه لاح لم تـر غـيره ولم تـدر كيـف الجـسم أنـت قتيـل
فقلـت لـه أسرفـت في اللـوم فائـد فعنـدي رد لـو أشـاء طويـل
ألم تـر أني ظـاهري وأننـي عـلى مـا بـدا حتـى يقـوم دليـل

ونختم هذا المحور بمحـاورة علميـة دارت بـين هـذا الـشاعر الظـاهري وخصومه، بين ضمنها حججه في الرد عليهم، وهي حجج يمكـن تلخيـصها في الولوع بالنص، والحـرص عـلى الـدفاع عـن سبيله، والإعـراض عـن مـسائل الفروع، لينهي أبياته بجملة شرطية تحمل معنـى تهكميـاً مـضمونه الـدعاء عـلى الخصوم أن يموتوا غيظاً ليجهزهم بما هيأ لهم من أكفان يقول[1]:

قالوا تحفظ فـإن النـاس قـد كثـرت أقـوالهم وأقاويـل الـورى محـن
فقلـت هـل عيـبهم لي غـير أني لا أقـول بـالرأي إذ في رأيهـم فـتن
وأننـي مولـع بـالنص لـست إلى سـواه أنحـو ولا في نـصره أهـن
لا أنثنـي بمقـاييس يقـال بهـا في الدين بل حسبي القـرآن والـسنن
يا برد ذا القـول في قلبـي وفي كبـدي ويـا سروري بـه لـو أنهـم فطنـوا
دعهم يعضوا على صـم الحـصى كمـدا من مات من قولـه عنـدي لـه كفـن

د ـ الركون إلى الفخر والاعتزاز:

تعرض أبو محمد ابن حزم لمحن وأزمـات عديـدة، غـير أنـه ظـل صـابراً صامداً أمام الخطوب في عزة وفخار، فقد أحرقت كتبه علناً في إشبيلية، فلم يزده ذلك إلا قوة وتصميماً، فنظم أبياتاً يسجل ضـمنها هـذه الحادثـة ويفتخـر بـسعة علمه وكثرة محفوظه يقول[2]:

(1) المرجع السابق، (18/ 212).

(2) الأدب الأندلسي، م، س، ص: 357.

فإن تحرقوا القرطاس لا تحرقوا الذي ... تضمنه القرطاس بل هو في صدري

يسير معي حيث استقلت ركائبي ... وينزل إن أنزل ويدفن في قبري

دعوني من إحراق رق وكاغد ... وقولوا بعلم كي يرى الناس من يدري

وإلا فعودوا في المكاتب بدأة ... فكم دونها تبغون لله من ستر

ونطالع في ديوان الرجل بائية رائعة تحمل نفساً فخرياً مؤثراً إذ يجعل الرجل من نفسه شمساً مشرقة ترسل نورها من مطلع غربي، وكأنه بذلك يشير إلى جانب من العقدة العلمية التي كانت قائمة يومئذ بين المشرق والغرب الإسلامي (الأندلس) فقد كان هنالك منافسة معرفية حادة بين المنطقتين، ولعل هذا النص تعبير عن لحظة من لحظاتها. وقد كشف الشاعر في القصيدة جانباً من التهميش الذي يتعرض له العلماء من قبل الأهل والأقربين، وكأنه ينظم مضمون القولة المشهورة «أزهد الناس في العالم أهله» ولا يجد الرجل غضاضة من أن يفتخر بمكانته العلمية مصرحاً أن أمة لا تقدره حق قدره، ولا تقيم له الوزن المناسب هي أمة قاصرة خاسرة، وينهي أبياته مزكياً نفسه مضفياً عليها صفات العلم والصدق، متأسياً في ذلك بالنبي يوسف عليه السلام الذي وصف نفسه بالأمانة والعلم يقول[1]:

أنا الشمس في جو العلوم منيرة ... ولكن عيبي أن مطلعي الغرب

ولو أنني من جانب الشرق طالع ... لجد على ما ضاع من ذكري النهب

ولي نحو أكناف العراق صبابة ... ولا غرو أن يستوحش الكلف الصب

فإن ينزل الرحمن رحلي بينهم ... فحينئذٍ يبدو التأسف والكرب

فيا عجبا من غاب عنهم تشوقوا ... له ودنو المرء من دراهم ذنب

وإن مكانا ضاق عني لضيق ... على أنه فيح مهامهه سهب

وإن رجالاً ضيعوني لضيع ... وإن زماناً لم أنل خصبه جدب

---

(1) نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، م، س، (2/ 79).

ولكــن لي في يوســف خــير إســوة　　　وليس على من بـالنبي ائتسى ذنـب
يقـول مقـال الـصدق والحـق إننـي　　　حفيظ عليم مـا عـلى صـادق عتـب

هـ ـ الصمود أمام الأزمات والأحزان:

لقد عانى الرجل من مضايقات عديدة، فتعرض لعدة محـن جـرت عليـه وبالاً كثيراً، فأبعد عن الأهل، وسلبت منه حريته مرات عديدة، غـير أن ذلـك لم يوهن من عزمه، ولم يمنعه من التصريح برأيه.

وقد سجل جانباً من هذه المعاناة ضمن عينية اخترنا أن نتخـذ منهـا مثـالاً على هذه الأزمات والأحزان، فاكتفينا بإيرادها في هذا المقام مقسمين دلالاتها إلى ثلاثة مقاطع نعرض لها فيما يأتي:

1 ـ مقطع الهموم والأحزان:

ويغطي اثني عشر بيتاً من البداية، وقد استهل بالأرق وامتناع الجفون عن النوم فالقلب مسهد والدموع منسكبة والهموم ملازمة، والغربة مفزعة، مما يجعل الزفرات تتصاعد والأحزان تتزايد بفعل تذكر الأبناء والأحبـة، فيـنعكس ذلـك على نبضات القلب وأعضاء الجسم، فتبلغ المأساة ذروتها، في مستوى يدفع العدو إلى الرحمة والشفقة يقول[1]:

مــسهد القلــب في خديــه أدمعــه　　　قـد طالمـا شرقـت بالوجـد أضـلعه
داني الهمــوم بعيــد الــدار نازحهــا　　　رجع الأنين سـكيب الـدمع مفزعـه
يــأوي إلى زفــرات لــو يباشرهــا　　　قــاسي الحديــد فواقــا ذاب أجمعــه
إذا تخلــــل في أرجائهــــا فرحــــاً　　　ظلــت قواصــفها باليــأس تقرعــه
وإن ونت لوعـة عـن كنـه صـولتها　　　هبــت لــه لوعــة رقــشاء تلــسعه
تاهـت بـه في بحـار الحـزن فكرتـه　　　حتـى رمتـه سـحيقاً ضـل مرجعـه

(1) شعر المنافي والسجون في الأدب الأندلسي، ص: 54.

كـم فكـرة داهمتـه في مـسارحها تـسقيه سـماً نقيعـاً بـات يجرعـه

ذكـرى أفيراخـه في كـل ناحيـة تـوحي إلى القلـب أسراراً تقطعـه

كـم قـد تحمـل مـن أعبـاء نـأيهمُ نـضوا نبـا بلذيـذ النـوم مـضجعه

قـد عانـد الحـزن حتـى عـاد يرحمـه وسـادر الـدمع حتـى جـف مدمعـه

وصـار يرحمـه مـن كـان يعذلـه لمـا اصـطفاه مـن الإعـواز أشـنعه

تجـول حلتـه في ذاتـه فـترى آثـار مـا الـدهر بـالأحرار يـصنعه

2 ـ مقطع الوحشة والاغتراب:

ويمتد من البيت الثالث عشر حتى البيت السابع والعشرين، وقد رسم النص ضمنه لوحة قاتمة نتجت عن آثار العزلة والانفراد، مما سبب ضعفاً في الجسم وقلقاً في النفس، فأصبح الجسم أشبه ما يكون بشن بالية أو غلالة رثة، وذلك بتأثير النوائب وتعدد المآسي ومصادرة الحرية مع غياب محاور يشتكى إليه، إذ لا يجد الرجل من سلوة سوى الآلام والقيود، فلا يملك ساعتئذٍ إلا أن يلوذ بالأنين والانتحاب مصعداً زفرات في نفس حار يتجرع صاحبه غصص الأسى، غير أنه مع ذلك لا ينسى أن يسترجع في هذا الظرف العسير ذكريات الأهل مستمسكاً بعهودهم ومستحضراً صورهم في ذاكرته ومخيلته يقول[1]:

جـسم تخونـت الأيـام جثتـه فعـاد كالـشن مـرآه ومـسمعه

تناهبـت نـوب الـدنيا محاسـنه فالـضيم ملبسه والـسجن موضـعه

يـشكو إلى القيـد مـا يلقـاه مـن ألم فبـالأنين لـدى شـكواه يرجعـه

يـا هاجعـاً والرزايـا لا تؤرقـه قل كيف يهجع من في الكبل مهجعه

أم كيـف حالـة حـي سـاكن جـدثا يرنـو بعـين أسـير عـز مطمعـه

قد طال في هاويات السجن محبسه وأنشت من شـمله مـا كـان يجمعـه

(1) المرجع السابق، والصفحة.

فكم زفير يقد الصخر أيسره ... وكم أنين بنار الوجد يشفعه

ما رجعت سجعها حينا مطوقة ... إلا ومن فضل شجوي ما ترجعه

ولا تجرع كأس الوجد من أحد ... إلا ومن فضل وجدي ما تجرعه

يا راحلاً عند حي عنده رمقي ... أقر السلام على من لم أودعه

وسله بالله عن عهدي أيحفظه ... فعهده بمكان لا أضيعه

وكيف عني وعن أنسي تصبره ... أم كيف بعد بعادي عنه أربعه

تجهمت نوب الدنيا لعامرها ... فلا يد عن يد الضراء تمنعه

وا طول شوقاه ما جد البعاد بهم ... إليهمُ مذ سعوا للبين أفظعه

لئن تباعد جثماني فلم أرهم ... فعندهم وأبيك القلب أجمعه

3 ـ مقطع التمني والاسترحام:

وضمن هذا المقطع يلوذ الرجل بالأماني محاولاً أن يخفف عن نفسه بعض المعاناة بعد أن بلغ به الأمر إلى أشده، وحطت الأيام من قدره، فعندئذٍ يأخذ في التضرع إلى الله آملاً منه الفرج واليسر بعد العسر، وجمع الشمل بعد التفرق، مستشفعاً بأحد الحجاب موقعاً نصه بحكمة بالغة تنظم مضمون المثل السائر: «من جد وجد ومن زرع حصد» يقول[1]:

أقول والدهر قد غالت غوائله ... وحط مني مكاناً كان يرفعه

عسى لطائف من لا شيء يعجزه ... تحنو على شملنا يوماً فتجمعه

بمبتني المجد مذ حلت تمائمه ... بحيث لا نوب الدنيا تضعضعه

بحيث يشتجر الخطي في صفد ... ويفطم السيف ذا بأس ويرضعه

بالحاجب المرتجى السامي أرومته ... إلى هلال الذي بالسعد مطلعه

سما إلى غاية في المجد سامية ... فنال غاية ما قد كان يزمعه

(1) المرجع السابق، ص: 55.

فأصبحت حلل السامين خاضعة	لعزه وسماء المجد موضعه
وارتاح للعرف والحاجات يسألها	فغص بالوفد والآمال مصنعه
نعم الشفيع لمن ضاقت مذاهبه	لدى الخليفة أسمى من يشفعه
وكل زارع خير عند مضطهد	فسوف يحصد ما قد كان يزرعه
فعش عزيزاً على الأيام محتكماً	ما هز ذيل الصبا غصنا يزعزعه

ولا يفوتنا في هذا المقام أن نسجل الشبه الشديد بين هذا النص وبين عينية ابن زريق التي يعد حفظها من تمام الفتوة واستكمال الظرافة، فقديماً قالوا: «من تختم بالعقيق وقرأ لأبي عمرو وحفظ قصيدة ابن زريق فقد استكمل الظرف»[1].

فالقصيدتان تتقاطعان في الوزن والروي والموضوع، وتتقاربان في عدد الأبيات، فقصيدة الحزمي ثمانية وثلاثون بيتاً، وقصيدة ابن زريق أربعون بيتاً، فهل إحداهما معارضة للأخرى، أم إنه التلاقي في الخواطر والتوارد في الألفاظ إذ يقع الشاعر على الشاعر كما يقع الحافر على الحافر. ولنورد أبياتاً من قصيدة ابن زريق للمقارنة حيث يقول[2]:

لا تعذليه فإنه العذل يوجعه	قد قلت حقاً ولكن ليس يسمعه
جاوزت في لومه حداً أضرَّ به	من حيث قدرت أن اللوم ينفعه
يكفيه من لوعة التفنيد أن له	من النوى كل يوم ما يروعه
ما آب من سفر إلا وأزعجه	رأي إلى سفر بالرغم يتبعه
كأنما هو في حل ومرتحل	موكل بفضاء الله يذرعه
وما مجاهدة الإنسان واصلة	رزقاً ولا دعة الإنسان تقطعه
والله قسم بين الناس رزقهمُ	لم يخلق الله مخلوقاً يضيعه
والحرص في المرء ـ والأرزاق قد قسمت	بغي ألا إن بغي المرء يصرعه

(1) تقي الدين بن حجة الحموي، ثمرات الأوراق، دار الجيل، بيروت، 1987، ص: 475.

(2) المرجع السابق، ص: 476.

والدهر يعطي الفتى من حيث يطلبه حقاً ويطمعه من حيث يمنعه
أستودع الله في بغداد لي قمرا بالكرخ من فلك الأزرار مطلعه

ثانياً: الديوان تجربة وتقويم:

وضمن هذا المحور سنعرض لنقطتين، أولاهما ثقافة ابن حزم الشعرية وتجربته الإبداعية، وثانيتهما بنية القصيدة عنده، وموسيقاها العروضية:

1 ـ تجربة الرجل وثقافته الشعرية:

يلزم التنبيه في هذا المقام إلى أن هذا الفقيه الظاهري نشأ في وسط معرفي يعنى بالأدب حفظاً وإبداعاً، فكان الشعر يمثل جانباً مهماً من ثقافة الصفوة في مجتمع ابن حزم، فالأتراب يتبادلون الأبيات في المناسبات المختلفة، ويرتجلونها في اللحظات المواتية.

ويعترف ابن حزم بأن طائفة من شعره ليست وليدة تجربته الخاصة ومعاناته الشعورية، وإنما هي استجابة لطلب بعض الأصدقاء ممن تنقصهم القدرة على النظم والقريض، ويعرض لهم ما يحبون تسجيله يقول: «فإن إخواني يجشموني القول فيما يعرض لهم على طريقهم ومذاهبهم»[1].

وإلى جانب هذه البيئة المساعدة على إنشاء الشعر هنالك الموهبة والعبقرية، غير أن توجه الرجل الأدبي قد زاحمته السياسة والفقه كثيراً، ولعل ذلك ما شوش إبداعاته الشعرية فجاءت في بعض الأحيان راكنة إلى الصنعة والتكلف، متسترة وراء صرامة الفقه وجفاف السياسة.

وعلى الرغم من ذلك كله فإن هذا الحزمي نظم الشعر قبل أن يبلغ الحلم، وذلك ما صرح به في كتاب الطوق قائلاً: «وفي المذهب الذي عليه الناس أقول من قصيدة قلتها قبل بلوغ الحلم»[2]:

---

(1) طوق الحمامة، م، س، ص: 67.

(2) المرجع السابق والصفحة.

دليل الأسى نار على القلب تلفح	ودمع على الخدين يحمي ويسفح
إذا كتم المشغوف سر ضلوعه	فإن دموع العين تبدي وتفضح
إذا ما جفون العين سالت شؤونها	ففي القلب داء للغرام مبرح

فهذه أبيات عاطفية تكشف عن طفولة شعرية كان صاحبها ينظم الشعر وهو طالب يتردد على دروس المسجد الجامع بقرطبة، فقد كتب على ذلك العهد أبياتاً غزلية يعرب ضمنها عن تعلقه بفتاة كان بينه وبينها مودة. وقد ضمن هذه الأبيات أشطاراً من معلقة طرفة بين العبد التي كانت من مقرراته المدرسية يومئذٍ يقول[1]:

تذكرت وداً للحبيب كأنه	لخولة أطلال ببرقة ثهمد
وعهدي بعهد كان لي منه ثابت	يلوح كباقي الوشم في ظاهر اليد

وكان أديب قرطبة وفقيهها أيام طفولته على صلة ببعض الشعراء المجيدين كأبي عبد الرحمن بن سليمان البلوي، وابني الطبني أبو عبدالله بن يحيى التميمي وأخوه إبراهيم، وثمة أصدقاء آخرون نموا في ابن حزم هذا التوجه الأدبي، وأسهموا في صقل ذوقه وتهذيب أسلوبه، ورسخوا في مزاجه النهج الرومانسي، ومن هؤلاء الأمير الشاعر مروان، من أحفاد عبد الرحمن الناصر، واشتهر في الأندلس باسم الشاعر الطليق[2].

ولا بأس أن نوضح في هذا السياق موقف ابن حزم من الشعر، لأن له في نظرنا تأثيراً واضحاً على إبداعه، فينبغي أن نعلم أن هذا الرجل أولاً وأخيراً فقيه ظاهري، ومتكلم خصم مجاله الفرق والمذاهب ومعرفة الأديان.

وقد وقف من الشعر موقفاً مزدوجاً، ففي فاتحة حياته كان شاباً عاشقاً يقول الشعر وينظر له، فقد تحدث عنه عرضاً في طوق الحمامة ضمن باب السلو، متبعاً

(1) دراسات عن ابن حزم وكتابه طوق الحمامة، م، س، ص: 354.

(2) المرجع السابق والصفحة.

سنن الشعراء الغزليين الذين يصفون مجالس الشرب ومتنزهات الرياضة، فقد نظم أبياتاً استجابة لضنة العامرية ابنة المظفر عبد الملك الحاجب، لتقوم بتلحينها فاستهلها بالدعوة إلى الشراب بين الرياض على نغمات المزمار، ثم عقب على رأيه قائلاً: «ومعاذ الله أن يكون نسيان ما درس لنا طبعاً ومعصية الله بشرب الراح لنا خلقاً، وكساد الهمة لنا صفة، ولكن حسبنا قول الله تعالى ـ ومن أصدق من الله قيلاً ـ في الشعر: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّهُمْ فِي كُلِّ وَادٍ يَهِيمُونَ﴾[1] فهذه شهادة الله العزيز الجبار لهم، ولكن شذوذ الشاعر عن مرتبة الشعر خطأ»[2]. فكأنه بهذا يسوغ ميله إلى الغزل ووصف المجالس إذ للشعر دستور نقدي يلزم الصدور عنه.

غير أنه بعد أن تقدمت به السن واستوى عوده عاد إلى موضوع الشعر ليفصل بشأنه القول مسطراً «رسالة التلخيص في وجوه التخليص» وقد كتبها رداً على أسئلة وردت عليه من بعض أصدقائه يستفتون ضمنها عن طلب العلم، وهل الأدب من العلم، وفي هذه الرسالة أبدى رأيه في الشعر جلياً ومفصلاً، فقسمه إلى ثلاثة أضرب يقول: «وأما علم الشعر فإنه على ثلاثة أقسام، أحدها أن لا يكون للإنسان علم غيره فهذا حرام، بيّن ذلك قوله عليه السلام: «لأن يمتلئ جوف أحدكم قيحاً حتى يريه خير له من أن يمتلئ شعراً»، والثاني الاستكثار منه فلسنا نحبه، وليس بحرام، ولا يأثر المستكثر منه إذا ضرب في علم دينه بنصيب، ولكن الاشتغال بغيره أفضل. والثالث الأخذ منه بنصيب فهذا نحبه ونحض عليه، لأن النبي (ﷺ) قد استنشد الشعر وأنشده حسان على منبره عليه السلام، وقال عليه السلام: «إن من الشعر حكماً» وفيه عون على الاستشهاد في النحو واللغة، فهذا المقدار هو الذي يجب الاقتصار عليه من رواية الشعر، وفي هذا كفاية، وحسبنا الله ونعم الوكيل[3].

---

(1) سورة الشعراء، الآية 225.

(2) دراسات عن ابن حزم وكتابه طوق الحمامة، م، س، ص: 369.

(3) المرجع السابق والصفحة.

2 ـ شاعرية الرجل في الميزان:

لنا أن نطرح في فاتحة تقويمنا لتجربته الشعرية سؤالاً من قبل هل كان ابن حزم فيما أبدع من نصوص شاعراً يعبر عن همومه ومشاعره، أم كان مجرد ناظم يستعرض عضلاته ليبرهن على سعة علمه وتوسع معارفه؟

قبل الإجابة عن هذا السؤال لا ننسى أن نذكر بأن طبيعة الإبداع عند الرجل في بعض المستويات على الأقل كانت وجاهة اجتماعية، كما هو الحال في أعوامه الأولى من حياته، كما أن ثمة أموراً أخرى حدت من جوانب الإبداع عنده، وكادت تقص من جناح خياله وتحول دون تحليقه في سماء الإنشاد الشعري، نذكر منها على سبيل المثال وضعه الاجتماعي الذي يفرض عليه واقعاً معيناً ومعجماً محدداً، وكذلك حياته العلمية الجادة التي تتطلب وعياً دائماً ويقظة مستمرة، ولا نهمل كذلك مواجهته الحادة مع علماء عصره، ومشاركته الفعالة في سياسة أمور وطنه، وأكثر من ذلك فإن انشغال الرجل بالفقه والعقل والمنطق بعيداً عن العاطفة والخيال جعل إبداعه في أحايين كثيرة ينطفئ ويتسم بالنثرية والجمود، وقديماً قال النقاد: «إن شعر العلماء بارد لا وهج فيه» لذلك انتهى أحد المعاصرين إلى ابن حزم في طوق حمامته كان «يستكره شاعريته لكي يقول الشعر ويحصرها في حدود الأفكار التي عرض لها نثراً»[1].

ورغم ذلك فإن جانباً من شعر هذا الحزمي جاء تعبيراً صادقاً عن تجربة حقيقية فزاوج إلى حد ما بين سهولة اللفظ وشرف المعنى، فأبياته في حبيبته نعم من الشعر العذب الجميل، وكذلك تصويره لمعاناته السياسية هارباً ومرتحلاً يخب في أرض الله ويقيم بلا هدف، تسيره الأحداث وترسم خط حركته المصائب[2]. ولعل أوضح مثال على ذلك عينيته المتقدمة.

---

(1) المرجع السابق، ص: 398.

(2) المرجع السابق، ص: 399.

خاتمة

وصفوة القول إن ابن حزم كان يحلق في سماء الأدب بجناحين، فجاءت أدبيته مزدوجة تجمع النثر الفني إلى محكم القريض على نحو يؤالف بين طوق الحمام ورقيق الغرام، عبر عقد فريد يضم منثور اللفظ إلى منظوم الكلام، ولعل ذلك ما جعلنا ننتهي إلى أن كتاب الطوق كتاب أدب ومحبة وذوق، يفصح عن مستوى من العمق الفكري والتميز العاطفي غير قليل، وسواءً أكان كتب على عهد المراهقة والصغر، أم سطر أيام النضج واستواء العود فهو مؤلف ثنائي التوجه يغوص إلى أعماق النفس البشرية، محللاً العواطف، سائقاً القصص الواقعية المسندة إلى الثقات العدول، مما يجعل منه مدونة عاطفية تعنى بفلسفة الحب على نحو يجمع بين النظرية والتطبيق، فهو دعوة صارخة تنبه إلى ميول النفس البشرية ونزوعها نحو بني جنسها كما هو ذكريات غرامية، سيرة ذاتية دونت نثراً سهلاً وشعراً رقيقاً. وهو في بابيه الأخيرين ينحو منحى وعظياً إرشادياً، فالأول تنفير من المعصية وتبصير بسوء عاقبتها، والثاني ترغيب في الطهر والعفاف وصيانة النفس من الأقذار ومختلف صنوف الطغيان والإسراف.

وبالجملة فليست قيمة الطوق فيما اشتمل عليه من أفكار عن الحب فحسب، وإنما قيمته أيضاً في تلك الحكايات الكثيرة التي يرويها المؤلف والتي تكشف عن جوانب من الحياة الأندلسية، إذ تطلعنا على نماذج من أسرار بعض الرؤساء والحكام، كما ترفع الستار عن الحياة الخاصة لعدد من البيوت والقصور، منبهة إلى أنشطة بعض النساء المهنيات في حقل المحبة، كالطبيبة، والحجامة، والمغنية، والمعلمة، والماشطة، وما إلى ذلك[1].

---

(1) الأدب الأندلسي، م، س، ص: 400.

وهناك قيمتان أخريان للكتاب، أولاهما اشتماله على كثير من الأخبار التي تلقي الضوء على حياة ابن حزم نفسه، وثانيتهما احتـواؤه لمعظـم أشـعار الرجـل بالإضافة إلى نثره، فهو إذن كتاب جـامع لـبعض أسرار الـصناعتين، مبـين عـن إسهام الرجل في تينك البضاعتين.

وكيف أنه يكتبهما بصيغ لا تخلو من إلهام، وتضرب في حقليهما بسهام.

ملخص البحث

إن هذا المقال يسعى إلى دراسة البعد الأدبي في منتوج الفقيه الأندلسي أبي محمد علي بن أحمد بن حزم الظاهري، واقفاً على تجربته النثرية، وإسهامه في حقل الشعر كذلك، حيث جاءت أدبيته مزدوجة تجمع بين النثر الفني ومحكم القريض، فقد ورد كتابه طوق الحمامة عقداً أدبياً فريداً يضم منثور اللفظ إلى منظوم الكلام.

فهو كتاب يحوي معظم أشعار الرجل ويعبر إلى حد بعيد عن تجربته النثرية، وهذا ما جعله بحق كتاب أدب ومحبة وذوق، إذ يجمع في الوقت نفسه بين العمق الفكري والتميز العاطفي عبر أسلوب متميز يغوص إلى أعماق النفس الإنسانية ويحلل العواطف سائقاً للقصص الواقعية المسندة إلى الثقات والعدول، مما يجعل منه مدونة عاطفية تعنى بفلسفة الحب على نحو يضم النظرية إلى التطبيق، فهو دعوة صارخة تكشف عن ميول النفس البشرية ونزوعها نحو بني جنسها، كما هو ذكريات غرامية وسيرة ذاتية دونت نثراً سهلاً وشعراً رقيقاً.

وبالجملة فليست قيمة الطوق فيما اشتمل عليه من أفكار عن الحب فحسب، وإنما قيمته كذلك في تلك الحكايات الكثيرة التي يرويها المؤلف والتي تكشف عن جوانب من الحياة الأندلسية، إذ تطلعنا على نماذج من أسرار بعض الرؤساء والملوك، كما ترفع الستار عن نواح من الحياة الخاصة لعدد من البيوت والقصور، منبهة إلى أنشطة النساء يومئذٍ، متحدثة عن الطبيبة والحجامة، والمغنية، والمعلمة والماشطة وغيرهن، وفي الأخير نذكر أننا في جانب النثر اكتفينا بطوق الحمامة واعتبرناه نموذجاً للدراسة والبحث.

أما في حقل الشعر فإننا أضفنا إلى مادة الطوق الشعرية مادة أخرى لأن ابن حزم قد ركز في هذا الكتاب على الشعر الغزلي، فأردنا أن نكمل هذا الغرض

بأغراض أخرى تعتمد الصدور عن الحكم والأمثال والرجوع إلى أصول الكتاب والسنة، والركون إلى الفخر والاعتزاز، والصمود أمام الأزمات والأحزان، مقدمين ديوان الرجل تقديماً مادياً ومضمونياً، محاولين جهدنا أن نضع تجربته الشعرية في الميزان.

المصادر والمراجع

ـ الأدب الأندلسي من الفتح إلى سقوط الخلافة: أحمد هيكل، دار المعارف مصر 1979.

ـ البداية والنهاية لابن كثير: بيروت 1980.

ـ ثمرات الأشواق ـ تقي الدين بن حجة الحموي: دار الجيل، بيروت ـ 1987.

ـ دراسات عن ابن حزم وكتابه طوق الحمامة ـ د. طه أحمد مكي، دار المعارف، ط 3، 1983.

ـ سير أعلام النبلاء: أحمد الذهبي، مؤسسة الرسالة، ط 1، بيروت 1984.

ـ طوق الحمامة لابن حزم: المكتبة الحسنية المصرية، ط 1، 1975.

ـ القاموس المحيط ـ الفيروز آبادي، دار الفكر، بيروت 1995.

ـ المعجم الوسيط، إبراهيم أنيس وآخرون، ط 2، القاهرة 1972.

ـ نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، لأحمد المقري، دار صادر، بيروت 1968.

ـ وفيات الأعيان لابن خلكان، دار الفكر، بيروت 1980.





د. أحمد مسعود عبد الله

مقدمة:

شهدت طرابلس التي تعتبر جزءاً من إفريقية خلال العهد الحفصي تقدماً حضارياً، وثقافياً، وعلمياً شمل جميع المجالات، امتداداً لما كان يجري في بلاد المشرق والأندلس، ومرد ذلك إلى ما أولاه أمراء وأميرات العهد الحفصي وأهل الخير والصلاح من تشجيع، واهتمام بالعلم والعلماء ومؤسساته والذي كان نتاجاً لجهود المسلمين منذ عصر النبوة.

فهل كان هذا التقدم العلمي والازدهار الثقافي والحضاري نتاجاً لمؤسسات علمية كان يقيمها المجتمع وينفق عليها؟

كان المكْتب أو الكُتَّاب أهم المؤسسات العلمية التي يتلقى فيها الصبي مبادئ العلوم، وخاصة حفظ القرآن الكريم، والحديث، وشيئاً من الحساب، والآداب، وقواعد اللُّغة، والنحو، وما إليها.

ولم يكن المكتب، أو الكُتَّاب المؤسسة العلمية الوحيدة لتثقيف الدارسين وتعليمهم، ولكنها كانت المكان الأول لتلقي الصبي تعليمه، وهو أشبه بمرحلة التعليم الابتدائي عندنا اليوم.

وعند اجتياز الصبي مرحلة الكُتّاب وحفظ القرآن الكريم وبعض المعارف الأخرى ينتقل إلى مرحلة التعليم المسجدي، التي يتلقى فيها تعليماً متقدماً ومتعارفاً عليه في التعليم الإسلامي، إذاً المكْتب أو الكُتّاب والمسجد مؤسستان علميتان انتشرتا في طرابلس وسائر بلاد المغرب، كما في سائر بلاد الإسلام، وقامتا بدور عظيم في تعليم النشء وإعدادهم للحياة العلمية والعملية.

وهذا البحث يتناول دور كل من المكْتب أو الكُتّاب والمسجد وأثرهما في إثراء الحياة العلمية في طرابلس خلال العهد الحفصي.

أولاً ـ المكْتَب أو الكُتَّاب مؤسسة التعليم الأول:

يقول ابن منظور: «المَكْتَبُ: موضع الكُتَّاب، والمكْتَبُ والكُتَّاب: موضع تَعلم الكُتَّاب، والجمع الكَتاتيبُ والمَكاتِبُ، قال المُبرِّدُ: المكْتَبُ موضع التعليم، والمُكْتبُ المُعلمْ، والكُتّاب الصّبيان، قال: ومن جعل الموضع الكُتّاب فقد أخطا»[1].

أما إبراهيم مصطفى وآخرون فقد عرَّفوا الكُتَّاب في المعجم الوسيط فقالوا: «(الكُتَّاب): مدرسة صغيرة لتعليم الصبيان القراءة والكتابة، وتحفيظهم القرآن. جمع كتاتيب» و«(المكْتب) موضع الكتابة والكُتَّاب جمع مكاتب»[2]. أما الطاهر أحمد الزاوي، فقد عرف المكتب فقال: «والمكْتَبُ موضع التعليم جمع كتاتيب»[3].

مما سبق يتبين أن اللغويين اتفقوا على أن المكْتبُ هو موضع التعليم، واختلفوا بشأن الكُتَّاب فجعله بعضهم من مواضع التعليم، وبعضهم الآخر أطلقه على الصبية المتعلمين في المكتب، واعتبار الكُتَّاب بمثابة موضع للتعليم خطأ.

---

(1) ابن منظور: لسان العرب، مج 5، ص 217.

(2) إبراهيم مصطفى وآخرون: المعجم الوسيط، جـ 2، ص 781.

(3) الزاوي: مختار القاموس، ص 522.

ولو رجعنا إلى استعمال كلمتي مكْتب وكُتَّاب لوجدنا أنهما تستعملان بمثابة موضع للتعليم الأول، وهذا ما سوف نستخدمه أثناء استعمالنا لكلمة مكْتب أو كُتَّاب.

يرجع استخدام الكُتَّاب كمؤسسة تعليمه إلى عهد الرسول (ﷺ) فكان الكُتَّاب مكاناً لتحفيظ القرآن الكريم، وتعليمه مبادئ القراءة والكتابة.

وباستقرار المسلمين ببلاد المغرب فإن بناء المساجد قد شمل كل المدن فكانت طرابلس إحدى تلك المدن التي نشأت فيها تلك الكتاتيب ملحقة بالمساجد في بادئ أمرها ثم أخذت تنفصل عنها بعد ذلك بسبب عبث الأطفال وتشويشهم[1]. وكان دور الكُتَّاب في طرابلس هو نفس دوره في كل المدن الإسلامية مشرقاً ومغرباً، وهو تعليم القرآن الكريم ومبادئ الدين والقراءة والكتابة[2].

وكان الكُتَّاب أول أمره في زاوية من زوايا المسجد أو أمام المحراب، ثم بعد ذلك انفصل ليكون في مكان مستقل لكراهية كثير من العلماء المسلمين وجود الصبية في المسجد، لما في ذلك من كثرة التشويش على المصلين، وعلى حلقات الدرس، ولما يحدثه الصبية من عبث بجدران المسجد وبنائه لقدسيتها.

ورغم ذلك بقي عدد من الكتاتيب ملحقة بالمساجد غير أنها بعيدة عن المصلين تفادياً لعبث الصبيان وتشويشهم.

أما الكتاتيب التي أقيمت بعيدة عن المساجد، فقد كانت في دار المعلم، أو في مكان آخر فكانت أكثر حرية للتلميذ والمعلم معاً[3].

---

(1) بشير التليسي: الاتجاهات الثقافية في بلاد المغرب خلال القرن الرابع الهجري ـ العاشر الميلادي، جـ 2، ص 345 ـ 346.

(2) نجاح القابسي: المعاهد والمؤسسات التعليمية في المغرب العربي، مجلة كلية التربية، العدد الرابع عشر، 1980 ـ 1981م، ص 12.

(3) بشير التليسي: المرجع السابق، جـ 2، ص 346.

ولضمان حرمة المسجد لصغر سن الصبيان التي كانت تتراوح بين الخامسة والسادسة عند الالتحاق به"[1].

وكان الكُتَّاب في بداية عهده مؤسسة مدعومة مادياً من موارد الدولة العامة، وفي العهد الحفصي ـ (الذي استخدمته أنموذجاً) ـ كان يوجد مكتب بالقصر السلطاني خاص بأبناء الأمراء وأبناء أعيان الدولة ورجالها، وكان المؤدب يعلمهم القراءة والكتابة وترتيل بعض السور القرآنية، بصوت واحد، ويرى برنشفيك أن طرق التعليم وأساليبه لم تتغير منذ عهد ابن سحنون[2]. ولعله قصد بذلك التعليم في الكتاتيب.

وقد سار الحفصيون على مبدأ السلف الصالح في منع تعليم الأطفال بالمساجد للأسباب التي ذكرت آنفاً.

أما عقوبات الصبية فكانت متكررة كلما أخطأ الصبي يضربه المعلم بالعصا والسوط (بالفلقة) إذا كانت العقوبة شديدة مع أن تلك العقوبات لا تترك أثراً في نفسية الصبي فنجدهم دائماً يذكرون بحنان أيامهم في الكُتَّاب[3].

ومن اللافت للنظر أن المسلمين لم يهتموا بزخرفة الكتاتيب وتنسيقها لذلك بقيت على بساطتها قروناً عديدة. أما أثاث الكُتَّاب فقد كان يفرش بالحصير غالباً ويجلس الطلبة متحلقين حول معلمهم.

أما أدوات الدراسة فكانت عبارة عن مصاحف وألواح من الخشب، يكتب عليها الصبيان، وعدد من المحابر والأقلام، وغالباً ما كان صبيان الكتاب يلوثون أصابعهم.

---

(1) نجاح القابسي: المعاهد والمؤسسات التعليمية في المغرب العربي، ص 12.

(2) روبار برنشفيك Robert Brunschvig: تاريخ إفريقية في العهد الحفصي من القرن 13 ـ 15م، جـ 2، ص 374 ـ 375.

(3) المرجع نفسه، جـ 2، ص 375.

أما مكان الكُتّاب، فكان يختلف باختلاف المعلمين ومشاربهم فمنه المتسع الطلق الهواء ومنه ما كان على عكس ذلك.

وهذا النظام التعليمي أوجد له فقهاء المسلمين نظاماً تربوياً قائماً على العدل بين التلاميذ في المعاملة، للمحافظة على صحتهم النفسية، وقد حث نبينا محمد (ﷺ) على ذلك.

وكانت الحياة في الكُتّاب فطرية في الغالب، وأوقات الدراسة تبدأ من شروق الشمس إلى أذان العصر صيفاً، وشتاءً، عدا أيام الجمعة، والأعياد، فكانت عطلة يرتاح فيها الصبية من عناء الدراسة، وللاحتفال والتمتع بالمناسبة[1].

وقد كان للكتاتيب دورٌ مهمٌ في نشر التعليم الأول في طرابلس لكثرتها وانتشارها في القرى والمدن، وساعد على ذلك بساطة مبناها وأثاثها[2].

وفي الفترة المزامنة للعهد الحفصي اشتهرت أماكن تعليم القرآن، وكانت تسمى المكاتب، وقد روي عن أبي زكرياء يحيى الحفصي رحمه الله «إذا خطا على مكتب في طريق يأمر معلم الأولاد أن يسرح أطفال المكتب، ليدخل عليهم السرور»[3]. وأن ابن عبد الرفيع[*] أمر ببناء مكتب يتعلم فيه الأولاد بإزاء الدار التي أوصى أن يدفن فيها[4]. ويبدو أن الحفصيين اهتموا بالعلم ومؤسساته منذ

(1) بشير التليسي: المرجع السابق، جـ2، ص 347. نجاح القابسي: المعاهد والمؤسسات التعليمية في المغرب العربي، ص 13.

(2) نجاح القابسي: المعاهد والمؤسسات التعليمية في المغرب العربي، ص 12.

(3) ابن الشماع: الأدلة البينة النورانية في مفاخر الدولة الحفصية، ص 56.

(*) هو أبو إسحاق إبراهيم بن حسن بن عبد الرفيع الربعي، ولد سنة 634هـ/ 1236م قاضي من قضاة المالكية ولي قضاء تونس 699هـ/ 1299م استمر فيه أحد عشر شهراً ثم عزل. وهو أحد شيوخ حسن بن أبي القاسم بن باديس. ووفاته سنة 733هـ/ 1332م. وسنة قرابة المائة سنة. ابن القنفذ القسنطيني: كتاب الوفيات، تحقيق عادل نويهضي، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط 4، 1403هـ/ 1983م، ص 345.

(4) الزركشي: تاريخ الدولتين الموحدية والحفصية، ص 70. الطاهر المعموري: جامع الزيتونة ومدارس العلم في العهد الحفصي والتركي، ص 16.

قيام دولتهم، وحرص أمراؤهم على دراسة العلوم الدينية، والتعمق في فهمها وتحصيلها؛ لأن المسلمين في جميع أنحاء العالم الإسلامي كانوا يعكفون على دراسة العلوم الدينية بكافة فروعها وكانت طرابلس لا تختلف عن تلك المدن في بناء مؤسساتها العلمية الأولية وهي الكتاتيب.

مواد الدراسة بالكُتَّاب:

أساس مواد الدراسة بالكُتَّاب هو القرآن الكريم وما يتفرع عنه من تعلم بعض العبادات وخاصة الصلاة كما يتعلم الصبي القراءة وأصول الدين، وما يتبعها من علوم حسب قدرة المعلم ونباهة الصبي، متمثلة في إعراب القرآن، والشكل والهجاء، والخط الحسن، والقراءة الحسنة، والتوقيف، والترتيل، والحساب، والشعر، والغريب، والعربية، والنحو، وكلام العرب، وأخبارهم[1].

ويكمل الصبي هذه المرحلة الدراسية في بضع سنوات، تختلف باختلاف استعداد الصبيان وفروقهم الفردية.

ويتدرج الصبي في الدراسة بحفظ السور القصيرة من القرآن بالتلقين مع تعلمه للحروف وهجاية الكلمات، ونطقها بالتقليد والمحاكاة وكتابة السور التي حفظها، ثم بعد ذلك يأتي الحفظ عن طريق الكتابة في اللوح، والنقل من المصحف الشريف، مع عرض كل ما يكتب أو يحفظ على معلمه.

فالتعليم في الكُتَّاب يقوم على مبدأ التعليم الفردي، الذي تنادي به التربية الحديثة، ولكن يؤخذ على الْكُتَّاب اعتماده طريقة الحفظ التي تقلل من الابتكار والتفكير.

وقد يحفظ الطلاب القرآن بيسر ولكن دون استيعاب للمعاني، فالأجدى لمعلمي الصبيان أن يعلموهم أولاً القراءة والكتابة والحساب، واللُّغة، والشعر،

---

(1) بشير التليسي: المرجع السابق، جـ 2، ص 348.

حتى تنضج عقولهم، وتتسع ثقافتهم، ليقبلوا على حفظ القرآن مدركين لمفاهيمه، ومعانيه، وبدون شك أن فهم القرآن يساعد على سهولة حفظه، ويقلل من جهد الصبيان في الحفظ[1].

وقد وافق ابن خلدون على ذلك بقوله: «.. وهو لعمري مذهب حسن إلا أن العوائد لا تساعد عليه وهي أملك بالأحوال ووجه ما اختصت به العوائد من تقدم دراسة القرآن إيثاراً للتبرك والثواب وخشية ما يعرض للولد في جنون الصبا من الآفات والقواطع عن العلم فيفوته القرآن... ولو حصل اليقين باستمراره في طلب العلم وقبوله التعليم لكان هذا المذهب... أول ما أخذ به أهل المغرب والمشرق»[2].

وقد أكد ابن خلدون على أن تعلم العلم يجب أن يتدرج شيئاً فشيئاً، قليلاً قليلاً ليكون مفيداً وراسخاً في ذهن الصبي[3].

يبدو أن حياة الصبي في الكُتَّاب في القرون السابقة أو اللاحقة مليئة بالنشاط العقلي، ولكنها مملة شاقة خالية من التشويق، رغم مناداة التربويين بضرورة الترفيه والترويح وممارسة الرياضة، حتى يقبل الطفل على الدرس وهو متفتح الذهن وقادر على الاستيعاب والتحصيل.

معلمو الكتاتيب:

هم المسؤولون عن العملية التعليمية ويجب عليهم أن يكونوا حازمين في غير عنف، لينين في غير ضعف، وأنْ يكونوا قدوةً حسنةً لتلاميذهم.

وقد كان المعلمون أنواعاً منهم من يختص بتعليم أطفال عامة الناس، ومنهم من يعلم أبناء الأمراء والخاصة، ومنهم من يعلم في المساجد، في حلقات

---

(1) بشير التليسي، مرجع سابق، جـ 2، ص 348 ـ 349.

(2) عبد الرحمن بن محمد بن خلدون: المقدمة، دار العودة ـ بيروت، (ب ت)، ص 449.

(3) المصدر نفسه، ص 477.

الدرس المتقدمة، ومنهم من يجمع بين هـذا وذاك، ولهـم رتـب وألقـاب حـسب الفئة التي يقومون بتدريسها فمنهم المعلـم والمـؤدب، والمعيـد والفقيـه والـشيخ وغير ذلك من الألقاب الأخرى، وقد كان لقب معلم أهم هذه الألقاب جميعـاً، وأقلها مرتبة، وكان غالباً ما يطلق على معلم الكتاتيب.

وكان معلم الكُتَّـاب يعلـم مراحـل الدراسـة الأولى وهـو حفـظ القـرآن الكريم والكتابة والقراءة[1].

ويشترط في المعلم التعمق في إتقان القراءات ورسم المصحف، وفي العهـد الحفصي كان يمنع أي مؤدب من مباشرة مهنته إذا كـان لا يجيـد الـضبط بروايـة ورش خاصة، ولا يباع عن الكتبيين إلا المصحف المـصحح لاعتقـاد النـاس أن أعظم مهمة في حياة الطفل التعليمية هي حفظ القرآن حفظاً جيداً، لأنـه مـدخل لدراسة العلوم الشرعية واللُّغوية[2].

وكانت الطريقـة المتبعـة هـي الكتابـة عـلى اللـوح ومحوهـا بعـد الحفـظ، واستمرت هذه الطريقة إلى عهود متأخرة.

وحرص الناس على الحفظ جعلهـم يقومـون بمجهـودات مـع أولادهـم فضلاً على ما يتعلمونه بالكتَّاب، وذلك بمجهوداتهم الخاصة، وتشجيعهم ماليـاً على ذلك ليتمكنوا من الحفظ الجيد، الخالي من الخلط.

ولأهل طرابلس طريقة خاصة في تعليم القرآن، تتمثل في تحفـيظ الكتـاب الكريم وبعض الأحاديث النبوية، مع المتون والمختصرات، وهي نفـس الطريقـة الأندلسية التي انتهى إلـيهم سـندها بوسـاطة مـشيخة الأنـدلس المهـاجرين إلى تونس وطرابلس منـذ بدايـة العهـد الحفـصي أثـر تغلـب النـصارى عـلى شرق الأندلس.

---

(1) بشير التليسي: المرجع السابق، جـ 2، ص 350 ـ 351.

(2) الطاهر المعموري: المرجع السابق، ص 17.

ويترتب على الطريقة المتبعة في طرابلس أن الأولاد ينشؤون وقد طبعت فيهم ملكة العربية، ورواية الشعر، والترسل وبانتقالهم إلى المرحلة الثانية لدراستهم لقواعد البيان والمعاني فتصبح دراستهم سهلة لرسوخ الملكة فيهم[1].

والحفظ في العادة يبدأ دائماً بالفاتحة والبقرة والسور التي تليها، أو من آخر سورة إلى البقرة حتى الختمة بالقراءات السبع، فإن ذلك لا يتم في كل الكتاتيب لاختلافها بحسب المؤدب وقدرته ويتم في المساجد والزوايا وأمكنة التعليم الأخرى[2].

أما أجرة المعلم فقد اتفق عليها علماء المسلمين حرصاً منهم على تفرغ المعلم لتعليم الأطفال، وليقتصر عمله عليهم لينتشر التعليم بين المسلمين[3].

وقد كان الطرابلسيون موافقين على أجرة المعلم أيضاً لاعتمادهم على إجازة إمامهم مالك[4].

وخلاصة القول إنَّ الكتاتيب في العهد الحفصي إن هي إلا امتداد لكتاتيب العهود السابقة من حيث تصميمها وأماكن التدريس. ومن حيث معلميها ومواد الدراسة بها، وإن كان الأمراء الحفصيون قد أولوها اهتماماً خاصاً فقاموا بدعمها مادياً.

وقد كان التعليم يصطبغ بصبغة دينية ويهدف إلى تحقيق غرضين أساسيين إحداهما علمي والآخر خلقي.

أما الغرض العلمي فأساسه تحفيظ القرآن للصبية، وما يتبع ذلك من تعليم القراءة، والخط، والكتابة، والحساب، والنحو، واللُّغة، وبعض الشعر.

---

(1) ابن خلدون: المقدمة، ص 447 ـ 448. الطاهر المعموري: المرجع السابق، ص 18.

(2) الطاهر المعموري: المرجع السابق، ص 19 ـ 20 ـ 21.

(3) بشير التليسي: المرجع السابق، جـ 2، ص 351 ـ 352.

(4) نجاح القابسي: المعاهد والمؤسسات التعليمية في المغرب العربي، ص 13.

بشير التليسي: المرجع السابق، جـ 2، ص 352.

أما الغرض الخلقي فكان يهدف إلى حسن خلق الصبية والتحلي بآداب الفضيلة وحب الآخرة والصلاة والصوم وغيرها.

بالإضافة إلى هذين الهدفين العلمي والخلقي كان التعليم بالْكُتّـاب يتميز بالتعاون بين المعلم وولي الأمر منذ التحاق الصبي بالْكُتَّاب[1].

ومما يعيب على معلمي الْكُتَّاب هو استعمالهم للشدة التي تؤدي في بعض الأحيان إلى عزوف الطلاب عن الكتاتيب[2].

ونخلص من ذلك أن التعليم بالكُتَّاب اعتنى بالناحية العلمية، والخلقية، ولم يعتنِ بالنواحي التربوية المختلفة وخاصة الجانب الترفيهي، والترويحي، الذي يبدد الملل ويجدد النشاط للصبيان، رغم مناداة علماء التربية وعلماء النفس المسلمين بضرورة الرياضة للأطفال[3].

ومهما يكن من أمر فإن الصبية أقدموا على التعليم رغم تغلب الناحية الدينية على جميع النواحي التربوية، وأقبل الصبية على التعليم رغم ملاقاتهم القسوة والعنف من المعلمين، في التعليم بالكُتَّاب، ورغم انخفاض أجر المعلم أقبل على تعليم الصبيان واستمر كذلك في عمله هو أيضاً[4].

العلاقة بين المعلم والمتعلم:

من ناحية العقوبة فإنها مقرة بشرط عدم المبالغة فيها. ومن ناحية الإجازة والعطلة فلا يجوز للمعلم إجازة الصبية إلا ليوم واحد بإذن آبائهم، ولهم الحق في عطلات الأعياد وأثناء ختم القرآن كله فقط.

وقد حدد الفقهاء التربويون العلاقة بين المعلمين والآباء لكي يعرف كل منهم واجباته وحقوقه.

---

(1) بشير التليسي: المرجع السابق، جـ 2، ص 353 ـ 354.

(2) ابن خلدون: المقدمة، ص 449. بشير التليسي: المرجع السابق، جـ 2، ص 354.

(3) بشير التليسي: المرجع السابق، جـ 2، ص 355.

(4) بشير التليسي: المرجع السابق، جـ 2، ص 355.

وكان للمعلم واجبات نحو الصبية تتمثل في تعليمهم العلم وتدريبهم وتعويدهم على السلوك الإسلامي، الصحيح، بتعليمهم الصلاة والوضوء والدعاء وغير ذلك[1].

إن التعليم في ذلك العهد لا يقارن بتعليم اليوم، لاختلاف الخطة والهدف، فهو تعليم حر موكول الأمر فيه لهمة الطالب وقدراته على الاستيعاب والاستفادة[2].

وخلاصة القول فإن الكتاتيب قد أدت الدور الأساسي المنوط بها في العملية التعليمية، باعتبارها المدرسة الأولى لتلقي الصبية مبادئ القراءة والكتابة، وحفظ القرآن الكريم وتؤهلهم لمرحلة التعليم الثانية في المسجد.

ثانياً ـ المسجد:

المسجد في اللُّغة هو البيت الذي يُسجد فيه، قال الزجَّاج: كل موضع تتعبد فيه فهو مسجد[3].

ويعتبر المسجد في الإسلام من أهم المؤسسات العلمية للمسلمين، وهو المكان الرئيس للثقافة الإسلامية، لعقد حلقات الدرس منذ إنشائه، ففيه يحلق الطلبة حول أساتذتهم مستمعين إلى ما يجودون به من علم، لذلك لم تكن المساجد للعبادة فقط، لا بل أنها كانت تقوم بدور في نشر العلم وتخريج العلماء.

وقد استخدمت المساجد كذلك دار قضاء وساحة لتجمع الجيوش، واستقبال السفراء[4]. وتحوي أماكن لسكن الطلبة والأساتذة[5].

---

(1) المرجع نفسه: جـ 2، ص 357 ـ 358 ـ 359.

(2) الطاهر المعموري: المرجع السابق، ص 23.

(3) محب الدين أبو فيض السيد محمد مرتضى الحسيني الواسطي الزبيدي الحنفي، تاج العروس، مج 2، ص 371. ابن منظور: المصدر السابق، مج 3، ص 98. إبراهيم مصطفى وآخرون: المرجع السابق، جـ 1، ص 418. بشير التليسي: المرجع السابق، جـ 2، ص 365.

(4) بشير التليسي: المرجع السابق، جـ 2، ص 365 ـ 366 ـ 367.

(5) أحمد مختار عمر: النشاط الثقافي في ليبيا من الفتح الإسلامي حتى بداية العصر التركي، ص 105.

وقد أسس المسلمون أول مسجد وأطلقوا عليه بيت الله وهو مسجد قباء، الذي نزل فيه قوله تعالى: ﴿لَمَسْجِدٌ أُسِّسَ عَلَى التَّقْوَىٰ مِنْ أَوَّلِ يَوْمٍ أَحَقُّ أَن تَقُومَ فِيهِ فِيهِ رِجَالٌ يُحِبُّونَ أَن يَتَطَهَّرُوا﴾[1].

فالمسجد هو المكان الأول للمسلمين في التعليم[2] ويؤدي في التعليم الإسلامي مرحلة متقدمة أشبه بالمرحلة الثانوية والجامعية عندنا اليوم وكان دوره في مدينة طرابلس مثلما كان دوره في جميع المدن الإسلامية إذ يتلقى فيه التلميذ المرحلة الثانية والأخيرة من مراحل العلم مثلما هو متعارف عليه في التعليم الإسلامي[3].

ومع انتشار حركة الفتوحات ببلاد المغرب، بني عدد كبير من المساجد وفي مقدمتها ما بناه عمرو بن العاص وهو مسجد بني في طرابلس عام (21هـ/ 64م) في باب هوارة ومسجد آخر في زنزور[4].

وقد تواصل بناء المسلمين للمساجد في بلاد المغرب طيلة أيام الفتح فقد بنى عقبة بن نافع مسجداً بمدينة القيروان أطلق عليه اسمه عام (50هـ/ 670م) متزامناً مع بناء مدينة القيروان إذ كان المسجد أول بناء يقوم به المسلمون عند إنشائهم لأية مدينة جديدة.

ومنذ ذلك الوقت بدأت المساجد تتأكد شخصيتها الثقافية في بلاد المغرب مثلما تأكدت ببلاد المشرق أولاً، وتوسعت دائرة العلوم وتدريسها بالمساجد وخاصة العلوم الدينية منها وتطورت بتطور العلوم[5].

---

(1) سورة التوبة: آية 108.

(2) الطاهر المعموري: المرجع السابق، ص 15.

(3) نجاح القابسي: المعاهد والمؤسسات التعليمية في المغرب العربي، ص 13 ـ 14.

(4) التيجاني: رحلة التيجاني، ص 245 ـ 215. صالح مصطفى مفتاح: المرجع السابق، ص 253.

(5) بشير التليسي: المرجع السابق، جـ 2، ص 367.

فكان المسجد أشبه بجامعة علمية أساتذتها علماء عصرهم، فبقيت لبعض المساجد أهميتها العلمية عبر التاريخ مثل الجامع الأعظم بطرابلس، وجامع الزيتونة بتونس، وجامع القرويين بفاس، ودورها العلمي الفعال في المغرب، وهو نفس دور الأزهر الشريف في المشرق، وفي القاهرة بالذات[1].

ومما هو معروف عن الأمراء الحفصيين اهتمامهم بالعلم والعلماء والمؤسسات العلمية ودعمها، فنجد أن التعليم في المساجد مفتوح لجميع الناس بمختلف طبقاتهم وأعمارهم أثناء العهد الحفصي في إفريقية وطرابلس فكانوا يأتون إليها للاستماع إلى بعض الدروس العلمية والنصائح الأخلاقية بدون أية غاية نفعية وكان ذلك مجّاناً دفعاً لانتشار الثقافة والعلم بين الناس[2].

أما من حيث المنهج الدراسي بالمسجد فقد كان يختلف عن الكُتَّاب، فلم يعد التلميذ مقيداً بتعلم مواد معينة، فيستطيع أن يواصل تعليمه في العلوم التي تتفق مع ميوله، ورغباته وقدراته العقلية، ويتخلص من القيود التي كانت مفروضة عليه بالكُتَّاب، فيجد أمامه حلقات المعلمين في المساجد فيختار من بينها الأستاذ الذي يرغبه، والمادة التي يرغبها، والوقت الذي يناسبه.

فيدرس العلوم الدينية القرآن والحديث، وما نتج عنهما من علوم، ويدرس كذلك العلوم اللسانية المتصلة باللُّغة مثل النحو والبيان والأدب وغيرها[3].

أما الأساتذة (معلمو المساجد) فكانوا ينقسمون إلى قسمين، منهم المحترفون الذين يتخذون التدريس حرفة وصناعة يرتزقون منها. ومنهم المتطوعون للتدريس في المساجد دون أن يجعلوا التعليم حرفتهم التي يرتزقون

---

(1) نجاح القابسي: المعاهد والمؤسسات التعليمية في المغرب العربي، ص 14.

(2) روبار برنشفيك Robert Brunschvig: المرجع السابق، جـ 2، ص 374.

(3) بشير التليسي: المرجع السابق، جـ 2، ص 371 ـ 372.

منها، وكانت معيشتهم من أعمال أخرى، وهؤلاء كانوا كثيرين في بلاد المغرب.

وقد كان علماء مذهب مالك يرتدون الجُبَّة مع لبس العمامة متبعين في تدريسهم الطريقة الحوارية، وذلك باستدراج الطالب إلى الأفكار الصحيحة بالحوار وطريقة التلقين إلقاء المعلم للدرس، ثم يطلب من تلاميذه إعادة فحواه، حتى يتم للمعلم التأكد من فهم تلاميذه للدرس، مع تدريب التلاميذ على ضبط الألفاظ وتنظيم النفس، وتكييف الصوت وسرعة الإلقاء[1].

أما بخصوص تعليم المرأة فقد حثَّ عليه الإسلام وانتشر التعليم بينهن وخير مثال على ذلك ما كان من نساء جبل نفوسة وإصرارهن على طلب العلم، وتعليمه لغيرهن، والدليل على ذلك قصة أم ماطوس وما بذلته من جهد في التعليم رغم معارضة أخيها لها وغيرها كثيرات[2].

وإذا كان دور المسجد كما سبق بيانه دوراً علمياً راقياً بفضل ما كان يدرس به العلماء، وبفضل حلقات الدرس المتنوعة به، فإن عدداً من هذه المساجد على سبيل المثال لا الحصر في طرابلس، كانت تقوم بهذا الدور خلال العهد الحفصي[3]. نذكر منها:

دور مساجد طرابلس:

تعتبر طرابلس من المدن الهامة في الدولة الحفصية التي نشط فيها الميدان الفكري وبخاصة العلوم الدينية منه، فتمثل دورها في إحياء المذهب المالكي

---

(1) المرجع نفسه، جـ2، ص 372 ـ 373 ـ 374.

(2) مقرين محمد البغطوري: كتاب سيرة أهل نفوسة، مخطوط، ص 56. بشير التليسي: المرجع السابق، جـ2، ص 379 ـ 381 ـ 382.

(3) الحسن الوزان: وصف إفريقيا، جـ2، ص 98. إحسان عباس: تاريخ ليبيا من الفتح العربي حتى مطلع القرن التاسع الهجري، ص 104.

ونشره فازدهرت الحياة الثقافية حيث تواصلت عملية التعريب في المدن والأرياف بطرابلس حيث تميز ذلك العهد بالانسجام في اللُّغة والثقافة.

فكان للمساجد دورها الهام في إبراز الثقافة والعلم ودعمهما في المدن والقرى والأرياف[1].

وهذا ما أكده التيجاني عند زيارته لمدينة طرابلس في رحلته التي قام بها منذ سنة (706هـ/ 1306م) إلى سنة (708هـ/ 1308م)، حيث قال: «ومساجد البلد لا تحصى كثرة وهي تكاد تناهز الدور عدة»[2].

1 ـ مسجد الشّعاب:

أثنى عليه البكري حيث قال: إنّه أعمر المساجد وأشهرها وينسب إلى أبي محمد عبدالله الشعاب أحد الصلحاء والفضلاء من أهل طرابلس، وكان نجاراً وقد أتم بناء هذا المسجد ولزم السكن به لعدم إكمال بانيه الأول، لذلك طلب من قاضي طرابلس إكماله، وتم ذلك بعد استدعاء قاضي طرابلس لباني المسجد واعتذاره عن إكماله لعجزه عن الاستمرار في بنائه فتولى الشّعاب تلك المهمة فبناه، وكان للشّعاب العديد من الكرامات، ومنها زيارة الخضر عليه السلام، وكانت وفاته سنة (243هـ/ 857)[3].

وقد كان هذا المسجد من أعمر وأشهر المساجد بمدينة طرابلس حتى القرن الخامس الهجري[4].

---

(1) مفتاح علي عبد العزيز الزايدي: إمارة بني مكي في طرابلس من 755 ـ 772هـ، جامعة السابع من أبريل، مركز البحوث والدراسات العليا، الزاوية، قسم التاريخ، 2001ف، ص 116.

(2) التيجاني: المصدر السابق، ص 254.

(3) المصدر نفسه، ص 247 ـ 248. أحمد مختار عمر: المرجع السابق، ص 106. إحسان عباس: المصدر السابق، ص 104. خليفة محمد التليسي: حكاية مدينة، ص 36. انظر (الزاوي: معجم البلدان الليبية، ص 313، 314).

(4) التيجاني: المصدر السابق، ص 247.

2 ـ مسجد العشرة:

يقع خارج رحبة القصبة بالمدينة، وسمي بمسجد العشرة، لاجتماع عشرة من أشياخ البلدة به للمشورة وتدبير شؤون بلادهم، وذلك قبل تملك الموحدين لمدينة طرابلس، وبتملكهم ارتفع ذلك الاسم وزال ذلك الرسم[1].

3 ـ مسجد خطاب:

يقع شرقي مدينة طرابلس على البحر، وينسب إلى خطاب البرقي، ذلك الرجل الصالح الذي يكنى بأبي نزار، والذي كان له العديد من الكرامات[2].

4 ـ مسجد الجدة (مسجد الجدود):

وقد ظهرت العناية ببناء المساجد في عهد الأغالبة (184 ـ 296هـ/ 800 ـ 908م) حيث شيد الكثير من المساجد داخل طرابلس وخارجها وكان أهم هذه المساجد في خارجها: جامع الشّعاب السالف الذكر، ومسجد الجدة الذي بنته أحد جدات بني الأغلب والذي عرف فيها بعد بمسجد البارزي، لسكن أبي الحسن البارزي به وهو خارج سور طرابلس، من جهة جوفيها مشرف على المقابر، وقد اشتهر كذلك بسكن أبي عثمان سعيد بن خلفون الحساني المستجاب الدعاء الذي كان أصله من قرية حسان إحدى قرى طرابلس وكان رجلاً صالحاً[3].

---

(1) التيجاني: المصدر السابق، ص 237. أحمد مختار عمر: المرجع السابق، ص 107. خليفة محمد التليسي: حكاية مدينة طرابلس لدى الرحالة العرب والأجانب، الدار العربية للكتاب، ليبيا ـ تونس، ط 2، 1985م، ص 35 ـ 36. انظر (الطاهر أحمد الزاوي الطرابلسي: معجم البلدان الليبية، مكتبة النور، طرابلس، ليبيا، 1388هـ/ 1968م، ص 314).

(2) انظر (التيجاني: المصدر السابق، ص 248 ـ 249). أحمد مختار عمر: المرجع السابق، ص 106. خليفة محمد التليسي: حكاية مدينة، المرجع السابق، ص 236.

(3) انظر (التيجاني: المصدر السابق، ص 249 ـ 250 ـ 251). أحمد مختار عمر: المرجع السابق، ص 107.

خليفة محمد التليسي: حكاية مدينة، المرجع السابق، ص 36. الزاوي: معجم البلدان الليبية، ص 312.

5 ـ مسجد المجاز:

معروف بسكن أبي الحسن علي بن أحمد الخصيب الذي سكنه 40 سنة، وكان صالحاً عالماً زاهداً، وله في الفقه والفرائض والشروط تآليف مفيدة، ومن شدة زهده استمر 40 سنة لم يضحك ونحو 50 سنة، لم يحلف بالله يميناً[1]، ولعل هذا يدل على شدة التزام الرجل بالدين، وما أمر به مما جعله يعمل على تطبيقه على خير وجه.

6 ـ جامع طرابلس الأعظم:

يقع بين قصبة طرابلس والمدرسة المستنصرية، قام ببناه بنو عبيد وهو متسع قائم على أعمدة مرتفعة، وسقفه حديث التجديد، وبه منار متسع ومرتفع قائم على الأرض على أعمدة مستديرة، كان بناؤه في العام المكمل للمائة الثالثة للهجرة، وابتني به ما جل بالجهة الجوفية وفوقه قبة[2].

7 ـ مسجد ابن فرج:

ينسب هذا الجامع بطرابلس إلى ابن فرج الهواري الطرابلسي، لإقرائه به، والذي كان مولده بطرابلس سنة (348هـ/ 959م) ووفاته سنة (442هـ/ 1050م)، وكانت له تآليف في علوم مختلفة في الحساب والأزمنة وغيرها، من العلوم مثل الكافي في الفرائض[3].

ولم يكتف التيجاني بالحديث عن هذه المساجد فقط لكثرتها بل ذكر مسجد عبد الجليل الحكيمي بزنزور، والذي اعتبر من المحارس القديمة، البناء،

---

(1) انظر (التيجاني: المصدر السابق، ص 251). أحمد مختار عمر: المرجع السابق، ص 107. خليفة محمد التليسي: حكاية مدينة، 36 ـ 37.

(2) انظر (التيجاني: الصدر السابق، ص 253 ـ 254). أحمد مختار عمر: المرجع السابق، ص 107. علي مصطفى المصراتي: أعلام من طرابلس، ص 79. انظر (الزاوي: معجم البلدان الليبية، ص 91 ـ 92).

(3) التيجاني: المصدر السابق، ص 265 ـ 266.

والمحكمة الحصانة، وقد انفرد فيه بنفسه وتجلى عن أبناء جنسه، ومسجد سيقاطة الذي بناه الفقيه الصالح أبو الحسن السيقاطي، الذي كان به يتعبد.

وكان على طول هذا الساحل مساجد كثيرة يسكنها الصالحون ويزورها الناس ويتبركون بها، وأغلبها من مباني بني الأغلب بناة المحارس[1]. وكان بزنزور جامع عظيم الاتساع بناه عمرو بن العاص[2].

8 ـ جامع الناقة:

هناك مسجدان يحملان نفس الاسم في مدينة طرابلس أحدهما بناه المعز لدين الله الفاطمي، وهو في طريقه إلى مصر عام (362هـ/ 972م) بمدينة طرابلس، ولمبالغة سكان طرابلس في استقبالهم له وترحيبهم به، قدم لهم هدية وهي ناقة محملة بالذهب، فاستقر أمر أهل طرابلس على أن يبنوا جامعاً بثمن الذهب المحملة به الناقة فأُطلق على اسم المسجد مسجد الناقة.

أما المسجد الثاني الذي يحمل الاسم نفسه فيقال إنَّ الشيخ الزروق عند قدومه من المغرب لزيارة الأراضي المقدسة بركت ناقته في مكان بمدينة طرابلس، فبنى أهل طرابلس مكان بروك الناقة مسجداً تبركاً بالشيخ الزروق[3].

9 ـ مسجد علي بن عبد الحميد العوسجي:

ينسب هذا المسجد إلى شيخ عالمٍ ومؤدبٍ للصبيان ولد عام (775هـ/ 1373م) وتوفي سنة (925هـ/ 1519م) كان مقيماً بالحرشة وهي قرية من قرى الزاوية وقد بنى مسجداً متصلاً بداره[4].

---

(1) المصدر نفسه، ص 219 ـ 220.

(2) المصدر نفسه، ص 215.

(3) الهادي المبروك الدالي: مملكة مالي الإسلامية وعلاقتها مع المغرب وليبيا من القرن 13 ـ 15م، ص 160. أحمد مختار عمر: المرجع السابق، ص 107 ـ 108.

(4) أحمد مختار عمر، المرجع السابق، ص 108.

10 ـ **مسجد أبي عبيدة عبد الحميد الجناوني:**

هذا المسجد بقرية جناون وهي قرية من قرى جبل نفوسة، وكان صاحب المسجد عالماً من علماء القرن الثالث الهجري، وكان هذا المسجد عظيم الاتساع لدرجة أنه اجتمع به سبعون عالماً من علماء جبل نفوسة الأكابر بالقرية في وقت واحد[1]. وهذا يدل على أن المسجد له دورٌ ديني وعلمي، وأن الحركة العلمية في جبل نفوسة كانت تلك الفترة مزدهرة مما يؤكد عمق الحركة العلمية في جبل نفوسة.

11 ـ **مسجد سعد بن يونس:**

يوجد في منطقة تمصحص بالإضافة إلى مسجد أبي محمد خصيب[2].

12 ـ **ويوجد** في بحث ملحق بسير الشماخي عنوانه تسمية مشاهد الجبل وردت فيه أهم الأماكن في جبل نفوسة فكان عددها 62 مصلى و21 مسجداً[3].

هذه المساجد التي تم ذكرها والتي لم تذكر بطرابلس وجبل نفوسة لم يقتصر دورها على العبادة فقط، بل كان لها دورٌ ثانٍ، وهو دور المدرسة في التعليم فتعقد فيها الدروس الدينية والعلمية، بالإضافة إلى النشاطات السياسية والاجتماعية، وخير مثال على ذلك هو اجتماع سبعين عالماً بقرية من قرى جناون بجبل نفوسة في مسجد واحد.

الخلاصة:

لعل دور المكْتب أو الْكُتَّاب ونشأته في بلاد المغرب قد بدأ مع بداية الفتح العربي الإسلامي لمدينة طرابلس، فقد كانت بداية بسيطة ولعل الصحابة الفاتحين قد استخدموا الخيام لتعليم أطفالهم حفظ القرآن الكريم وتعليمهم بعض العبادات كالصلاة وغيرها.

---

(1) المرجع نفسه، ص 108. الهادي المبروك الدالي: المرجع السابق، ص 161.

(2) الهادي المبروك الدالي: المرجع السابق، ص 162.

(3) الشماخي: كتاب السير، ج 2، ص 235 ـ 236. أحمد مختار عمر: المرجع السابق، ص 109.

ومع استقرار المسلمين في طرابلس، ومعظم مدن بلاد المغرب العربي الإسلامي فإن الْكُتَّاب أصبح جزءاً من المسجد أو في زاوية من زواياه ويقوم الشيخ، أو المعلم بتعليم الأطفال حفظ القرآن الكريم وأصول العبادات وشيئاً من الحساب فضلاً عن تربية النشء تربية إسلامية صحيحة، وكان الآباء يشجعون أبناءهم ويهتمون بهم وبخاصة إذا ختم الصبي القرآن فكان الأب يحتفل بذلك في المسجد وتقدم الحلوى للصبية في الكُتَّاب.

ولذا فإن الْكُتَّاب كان مؤسسة التعليم الأولى في طرابلس وسائر بلاد الإسلام حتى أنه انتشر بسرعة، إذ لا تكاد تخلو منه مدينة أو قرية.

وبطبيعة الحال فإن التطور الذي حدث في طرابلس وبخاصة في الفترة موضوع البحث. أدى إلى انتشار الكتاتيب في جميع أنحاء طرابلس وجبل نفوسة، وكانت تؤدي دوراً مهماً في تخرج حفظة القرآن الذين ينتقلون بعد ذلك إلى مرحلة التعليم في المسجد وهي مرحلة أكثر تطوراً يتحلق فيها الطلاب حول أحد العلماء في فرع من فروع المعرفة كعلوم القرآن، وعلم الحديث، وعلم القراءات، وعلوم الفقه، وغيرها.

ولذا فإن الكُتَّاب والمسجد كانا مكملين لبعضهما في نشر الثقافة وانتشار العلم وتخريج العلماء الذين ازداد عددهم بمرور الوقت واشتهر كثير منهم في علوم مختلفة. فضلاً عن الدور السياسي والاجتماعي الذي كان يقوم به المسجد عن اجتماع أهل الحل والعقد ليتشاوروا ويقرروا ما يصلح لهم في دينهم ودنياهم.

المصادر والمراجع

أولاً ـ المخطوطات:

1 ـ البغطوري، مقرين بن محمد: (القرن السادس الهجري)، كتاب سيرة أهل نفوسة، مخطوط.

ثانياً ـ المصادر العربية:

2 ـ القرآن الكريم: برواية ورش عن الإمام نافع.

3 ـ التيجاني، أبو محمد عبدالله محمد بن أحمد: (ت 717هـ) رحلة التيجاني، الفرجاني للنشر والتوزيع، طرابلس، (ب ت).

4 ـ ابن خلدون، عبد الرحمن الحضرمي المغربي: (ت 808هـ) المقدمة، دار العودة ـ بيروت (ب ت).

5 ـ الزركشي، أبو عبدالله محمد بن إبراهيم اللؤلؤي: (ت 894هـ) تاريخ الدولتين الموحدية والحفصية، تحقيق وتعليق محمد ماضور، المكتبة العتيقة، 61 نهج جامع الزيتونة تونس، ط 2، 1966م.

6 ـ الشماخي، أحمد بن سعيد بن عبد الواحد: (ت 928هـ) كتاب السير، تحقيق أحمد بن سعيد السيابي، وزارة التراث القومي والثقافة، سلطنة عمان، ط 2، 1412/ 1993م، جـ 2.

7 ـ ابن الشماع، أبو عبدالله محمد بن أحمد: الأدلة البينة النورانية في مفاخر الدولة الحفصية، تحقيق وتقديم الطاهر بن محمد المعموري، الدار العربية للكتاب، 1984م.

8 ـ ابن القنفذ، أبو العباس أحمد بن الحسن بن علي بن الخطيب: (ت 810هـ) كتاب الوفيات، تحقيق عادل نويهض، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط 4، 1983م.

9 ـ الوزان، الحسن محمد المعروف بليون الأفريقي: وصف إفريقيا، ترجمة عن الفرنسية محمد الحاجي ومحمد الأخضر، دار الغرب الإسلامي، بيروت ـ لبنان، ط 2، 1983م، جـ 2.

ثالثاً ـ القواميس والمعاجم:

10 ـ الزاوي، الطاهر أحمد: مختار القاموس، مرتب على طريقة مختار الصحاح والمصباح المنير، الدار العربية للكتاب، الجماهيرية، 1980م ـ 1981م.

11 ـ الزبيدي، محب الدين أبي فيض السيد مرتضى الحسيني الواسطي: تاج العروس، دار الفكر، (ب ت)، مج 2.

12 ـ مصطفى إبراهيم وآخرون: المعجم الوسيط، أشرف على طبعه عبد السلام هارون، مجمع اللغة العربية، (ب ت)، جـ 1 ـ 2.

13 ـ ابن منظور: (ت 711هـ) لسان العرب المحيط، أعاد بناه على الحرف الأول من الكلمة يوسف خياط، وقدم له العلامة الشيخ عبدالله العلايلي، دار الجيل، بيروت، ودار لسان العرب، بيروت، 1408هـ/ 1988م، مج 3 ـ 5.

رابعاً ـ المراجع العربية الحديثة والأوربية المعربة:

14 ـ برنشفيك روبار brunschvig Robert: تاريخ إفريقية في العهد الحفصي من القرن 13 ـ 15م، نقله إلى العربية حمادي الساحلي، دار الغرب الإسلامي، بيروت ـ لبنان، 1988م، جـ 2.

15 ـ التليسي بشير رمضان: الاتجاهات الثقافية في بلاد المغرب خلال القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي، أطروحة لنيل دكتوراه الدولة في التاريخ الإسلامي الوسيط، جامعة محمد الخامس، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الشركة المغربية للطباعة والنشر، الرباط، 1998م، جـ 2.

16 ـ التليسي، خليفة محمد: حكاية مدينة طرابلس لدى الرحالة العرب والأجانب، الدار العربية للكتاب، ليبيا ـ تونس، ط 2، 1985م.
17 ـ الدالي، الهادي المبروك: مملكة مالي الإسلامية وعلاقتها مع المغرب وليبيا من القرن 13 ـ 15م صفحات من تاريخ العلاقة العربية الإفريقية، تقديم محمد زروق، دار الملتقى للطباعة والنشر، (ب ت).
18 ـ الزاوي، الطاهر أحمد: معجم البلدان الليبية، مكتبة النور طرابلس ـ ليبيا، 1388/ 1968م.
19 ـ الزايدي، مفتاح علي عبد العزيز: إمارة بني مكي في طرابلس من سنة (755 ـ 722هـ) جامعة السابع من إبريل، مركز البحوث والدراسات العليا، الزاوية، قسم التاريخ، 2001ف، رسالة ماجستير غير منشورة.
20 ـ عباس، إحسان: تاريخ ليبيا من الفتح العربي حتى مطلع القرن التاسع الهجري، دار ليبيا للنشر والتوزيع، بنغازي، دار صادر، بيروت، 1967م.
21 ـ عمر، أحمد مختار: النشاط الثقافي في ليبيا من الفتح الإسلامي حتى بداية العصر التركي، منشورات الجامعة الليبية، كلية التربية، 1391هـ/ 1971م.
22 ـ المصراتي، علي مصطفى: أعلام من طرابلس، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلام، مصراتة، الجماهيرية، ط 4، 1395هـ/ 1986م.
23 ـ المعموري، الطاهر: جامع الزيتونة ومدارس العلم في العهد الحفصي والتركي، الدار العربية للكتاب، 1980م.
24 ـ مفتاح، صالح مصطفى: ليبيا منذ الفتح العربي حتى انتقال الخلافة الفاطمية إلى مصر، الشركة العامة للنشر والتوزيع والإعلان، 1978م.

خامساً ـ الدوريات:

25 ـ القابسي، نجاح صلاح الدين: المعاهد والمؤسسات التعليمية في المغرب العربي، مجلة كلية التربية، جامعة الفاتح، العدد 14، 1980 ـ 1981م.





د. البكاي ولد عبد المالك

مقدمة:

تطرح مسألة الفعل الإنساني وما يتعلق بها إشكالاً كبيراً وخطيراً لا على مستوى التفكير اليوناني فحسب، وخاصة في الفلسفة الأرسطية، حيث كان ينظر إلى الإنسان باعتباره أروع ما في الوجود، وإنما أيضاً في المساجلات الكلامية التي اتخذت مسرحاً لها في العصور الإسلامية الأولى وخاصة مع الفرق الكلامية، وعلى رأسها المعتزلة. فقد احتلت هذه المسألة عمق المساجلة بينهم وبين الفرق الكلامية الأخرى، دفاعاً عن الإنسان الكامل والحرية الإنسانية، أعني حرية الاختيار في مقابل ما ذهبت إليه الفرق الأخرى، كالجهمية، والقدرية، التي لا ترى في الإنسان أكثر من ريشة معلقة في مهب الريح، مما ينفي عن الفعل الإنساني أصالته، ويسلبه بالتالي إنسانيته، وذلك بربطه بمصادر أخرى تتجاوز وجود الإنسان «الآن وهنا».

وإذا كان المعتزلة قد نظروا إلى الإنسان باعتباره خالقاً لأفعاله، ومن ثم تكون عملية الجزاء بشقيها: الثواب والعقاب أمراً ممكناً من وجهة نظر عقلية، فإن الأشاعرة من خلال نظريتهم في الكسب قد وقفوا موقفاً وسطاً بين القدرية

والجهمية من ناحية، أي بين أصحاب نظرية الجبر الذين يستندون في أغلب براهينهم إلى أسس دينية مستمدة من النصوص القرآنية، وبين المعتزلة الذين يعتمدون العقل منهجاً ومحكاً للنظر، لا في ما يأتي الإنسان من أفعال فحسب، بل في تأويل النصوص الدينية ذاتها.

ذلك أن الأفعال الإنسانية، حسب نظرية الكسب الأشعرية، ليست بشرية ولا إلهية بشكل مطلق. فلكل من الإرادة البشرية والإلهية حظها في الفعل الإنساني. فهذه الأفعال، كما يقولون، مخلوقة لله، مكسوبة للعبد، من حيث إن دور الإرادة الإلهية، لا يتخطى خلق نوع من الاستعداد البدني والنفسي لدى الإنسان بغية القيام بفعل قد «أراد» الإنسان القيام به سلفاً، لكنه لا يملك القوة الكافية، ولا حتى مجرد إمكان القيام به دون تدخل العناية الإلهية.

لكننا هنا لسنا بصدد تقييم نتائج هذا النكوص عن المسلك العقلاني الذي دشنه اليونان، وخاصة أرسطو، وأرسى دعائمه النظرية والأيديولوجية على السواء بعض الفرق الكلامية وعلى رأسها المعتزلة، والذي سيعرف نوعاً من الانتعاش مع تيار الفلسفة العربية في المغرب والأندلس؛ وإنما قصدنا الإشارة إلى التربة النظرية التي مثلت رافداً من روافد النظرية الباجية في الفعل الإنساني.

ولا ينبغي أن يقتصر مسعانا في هذا المجال على الكشف عن المولد العسير لنظرية الفعل الإنساني في الثقافة الإسلامية برمتها، وكيفية انبثاقها عن نظرية الفعل الإنساني اليونانية، وخاصة لدى المعلم الأول، وما رافق تلك النشأة من توظيف أيديولوجي لدى الفرق الكلامية المختلفة، بقدر ما هو بيان نقط الارتكاز المختلفة لنظرية ابن باجه واستقلالها، في الوقت ذاته، عن المنظومة المرجعية الأولى المتمثلة في الفلسفة اليونانية (الأفلاطونية والأرسطية)، والتي تنظر إلى الإنسان باعتباره ما هو إلهي على الأرض، وعن النظرية الكلامية المتأرجحة بين الاتجاهات الثلاثة التي ذكرنا.

أولاً ـ مصادرها الفلسفية:

ـ أرسطو:

وسنعرض فيما يلي بشكل سريع للخطوط العامة العريضة المميزة لنظرية أرسطو في الفعل الإنساني وذلك من خلال كتاب **الأخلاق إلى نيقوماخوس**[1].

يبين أرسطو في الكتاب الثالث من هذا الكتاب، والذي يعد تكملة لنظريته في السعادة والشجاعة والاعتدال، أن التمييز بين الأفعال الإرادية والأفعال غير الإرادية يعد أمراً ضرورياً حتى تكون عملية الجزاء أمراً ممكناً. فالمشرع أو رجل القانون، يجب أن يكون عارفاً بأهداف الفعل الذي يصدر عن الإنسان وأصنافه وغاياته.

ولا يقدم أرسطو في البداية تعريفاً محدداً للفعل الإنساني إلا من خلال ربطة بمفهوم آخر هو الإرادة أو الاختيار، سواء أكان هذا الاختيار اختياراً طوعياً أم بفعل مؤثرات خارجية أو داخلية. فالأفعال غير الإرادية، يقول أرسطو، هي الأمور التي تتم بفعل قوة قاهرة عظيمة أو بفعل الجهل[2]. ومن الواضح من هذا التعريف أن الأفعال غير الإرادية تستمد مصدرها إما من قوة خارجية تكره الإنسان على القيام بها، ومن ثم فإنه لا دخل له في اكتسابها، أو من أمور تتعلق بشرط الإمكان المعرفي للإنسان ذاته، فـ«الأمر الذي يتم بواسطة

---

(1) عندما نعود إلى نصوص ابن باجه الفلسفية نجد إشارة متكررة إلى أرسطو الذي يعده ابن باجه في كتاب **تدبير المتوحد** من «السعداء» أو الواصلين، كما نجد إشارات أخرى متعددة إلى كتب أرسطو المختلفة ومنها كتابه «الأخلاق إلى نيقوماخوس» **(Ethique à Nicomaque)** وبالذات إلى نظرية الفضائل والأفعال البشرية، وقوى النفس، وأصناف الطبائع والإشارة إلى موقف أرسطو في الفصل والأفعال بين العالمين وغيرها من الموضوعات. انظر بخصوص هذه المسألة: رسالة الوداع ص 116، ضمن رسائل ابن باجه الإلهية، حققها وقدم بها ماجد فخري، دار النهار للنشر، بيروت، لبنان، 1968.

(2) Aritote, Ethique à Nicomaque, Traduction de J.Barthélemy Saint-Hilaire, revue par Alfredo Gomez-Muller, Le livre de Poche, Paris, 1992, Livre II, Ch. I, § 3.

القوة القاهرة العظيمة، هو الأمر الذي يكون سببه خارجياً، والـذي لا يـساهم الفرد الفاعل أو المنفعل فيه من قريب أو من بعيـد مثـال ذلـك عنـدما نتعـرض لعاصفة هوجاء لا يمكن مقاومتها، أو عندما نتعرض لفعل من لهم اليد الطـولى على شخصنا»[1].

كما أن الأفعال الإرادية قد تحصل كذلك نتيجة للخوف الـشديد مـن شرور عظيمة داهمة، أو تحت تأثير سلطان مستبد. إلا أن هذا النـوع مـن الأفعـال، وهـي الأفعال الاضطرارية، والتي توصف عادة بأن لا دخل للإنسان فيها، هي أفعـال لا تخلو تماماً من عنصر الإرادة خلال اللحظة التي يتم فيها الفعل، ومن الاختيار الحـر للإنسان بما هو كائن عاقل. ومن البـديهي أن لفـظ الحريـة في القـاموس الإغريقـي يرمز، من بين أمور أخرى، إلى العقل، شرط المواطنـة في المدينـة اليونانيـة. وسـيبين أرسطو في متن الكتاب المذكور، أننا لا يمكن أن نسمي أفعالاً إرادية تلك التي يقوم بها الأطفال والعبيد: الأطفال لأن ملكة العقل لم تكتمل بعد عنـدهم، ولأنهـم كـما يقول، شهوانيون في أغلب الأحيان، لا يملكون السيطرة على الديناميكا الانفعاليـة المتنامية لديهم بشكل كبير. والعبيد من حيث انعدام الحرية لديهم.

بيد أننا لن نخوض في هذا الارتباط بين العقل والحرية من جهـة، وبيـنهما وبين الفعل الإنساني، بل سنكتفي هنا بالحديث عـن الجـزء الثـاني مـن النظريـة الأرسطية، المتعلق بمحددات الفعل البشري وغاياته.

ينطلق أرسطو، في بحثه لمحددات الفعل الإنساني، من الازدواجية التي تطبع النفس البشرية. فهناك جزءان متعارضان في نفوسنا: جزء يتمتع بالعقل، وجزء آخر هو مرتع للشهوة والانفعال. ولهذا نجد لديـه تـصنيفاً للطبـائع البـشرية والأفعـال الصادرة عنها، من حيث استقلالها أو خضوعها لأحد هذين الجـزأين. فهنـاك أولا الشهوانيون وهم الذين تصدر أفعالهم، في أغلب الأحيان، تحـت طائلـة الـضغوط

---

(1) Ibid., Ch. I, § 3.

الشهوانية، وبالتالي فهم لا يتمتعون بالسيطرة الكاملة على أنفسهم. وهناك من يأتمرون بأوامر العقل، وهؤلاء أفعالهم تكون دائماً شريفة فاضلة.

إلا أن أرسطو يركز على مفهوم جديد يعتبره العنصر الأساسي في الفضيلة، كما هو الشأن في الفعل الإنساني، ويتعلق الأمر إذن بما يسميه بـ«الاختيار المدبر» (Décision réfléchie). وتعد هذه الملكة العقلية، ملكة خاصة بالإنسان، ولا يمكن أن توجد لغيره من الكائنات غير الناطقة، وهي التي تحدد الفعل الإنساني بامتياز. أما الحيوان غير الناطق فيتميز بـ«الاشتهاء الطبيعي» (Appétit naturel) الذي هو المحدد الأول في الأفعال البهيمية. يقول أرسطو: «فالشهواني الذي لا يعرف كيف يسيطر على ذاته، يحركه الاشتهاء. فهو لا يتصرف بتأثير الاختيار المدبر، على العكس من الإنسان القنوع، فإنه يتصرف بواسطته، ولا يتصرف بدافع من شهوته»[1].

ومن هنا نلاحظ التعارض العميق في محددات الفعل الإنساني لدى أرسطو بين الأفعال التي يحددها الانفعال، وما يتطلبه من إشباع للحاجات الضرورية؛ وبين الأفعال التي تحددها الروية والاختيار الحر العاقل للإنسان. ولذا يعتقد أرسطو، أن الاختيار الحر المتبصر يوجد دائماً في تعارض مع الاشتهاء الطبيعي للإنسان.

ثانياً ـ الفعل الإنساني عند ابن باجه[2]:

ينطلق ابن باجه في تحليله للفعل الإنساني وأصنافه ومحدداته، من ملاحظة عامة تبدو جلية من خلال تحليله، وهي أن الإنسان هو أعقد الكائنات الحية،

---

(1) Aristote, op. cit., Ch. III, § 4.

(2) هو أبو بكر محمد بن يحيى بن الصائغ، الملقب بابن باجه. أطلق عليه اللاتينيون اسم (Avempace). من أشهر الفلاسفة المسلمين في المغرب والأندلس. ولد بالأندلس ومات بالمغرب عام 1138م. كان مثالاً للفكر الموسوعي، جمع بين علوم مختلفة: منها الرياضة وعلم الفلك والطب والموسيقى.. من أهم مؤلفاته: تدبير المتوحد، ورسالة الوداع، وكتاب النفس، والسماع الطبيعي (كتاب الطبيعة)، في الغاية الإنسانية.

وغير الحية على الإطلاق، وذلك بالنظر إلى أفعاله وقواه، التي تشمل جميع أفعال الكائنات وقواها. وهذه القوى مشتركة بين البشر كلهم. فكل إنسان يمتلك أنواعاً من القوى: أولها القوة الفكرية والثانية القوى الروحية، والثالثة الحاسة، والرابعة المولدة، والخامسة الغاذية، والسادسة الأسطقسية.

ومن الجدير بالذكر أن هذه القوى تتراتب وتتفاضل فيما بينها، وأعلاها هي القوة الفكرية، وأدناها القوة الأسطقسية، التي توجد للحيوان بمعناه العام بما فيه الإنسان، كما توجد للأجسام الطبيعية والاصطناعية. وقد تجتمع هذه القوى في الإنسان اجتماعاً كاملاً لا يتوفر لغيره من الكائنات. فالحيوان يحوز منها أكثر مما يحوز النبات، والنبات أكثر مما يحوز الجماد.

وهذا هو السبب في التداخل الحميم بين الفعل الإنساني وأنواع أخرى من الفعل، من حيث إن الفاعل لهذه الأفعال كلها، سواء أكانت إنسانية، بهيمية، أو إلهية فاضلة، قد يخضع لضرورة طبيعية مفروضة عليه، سواء تعلق الأمر بالشروط الخارجية للفعل، أو بحالات نفسية تتعلق ببنية الفاعل ذاته.

فالكائن الإنساني، حاله حال الكائن البهيمي والجمادي، يخضع تماماً للأحوال التي تعتري «الأسطقسات» (العناصر الطبيعية) من تغير وحركة وانفعال، وإن كان يتميز عن هذه الكائنات كلها بأنه يتمتع بالإرادة والاختيار، لكن في الأمور التي لا اضطرار فيها فقط. ذلك أن الحيوان، الناطق وغير الناطق، والجماد بصنفيه الطبيعي والاصطناعي، يخضعان لما يوجد للأسطقس من أحوال، من ذلك خضوعهما لأنواع الحركة الإرادية التي تحدث طوعاً، وللحركة القسرية، التي تحدث قهراً، والتي لا دخل فيها للاختيار الحر.

وعلى الرغم من صعوبة استقصاء ما يباين به الإنسان الحيوان غير الناطق، إلا أنه من المؤكد أن الإنسان تلحق به أحوال الحركة والتغير بأصنافه، النابعة من الخارج، عن طريق قوة طبيعية لا دخل له فيها، كالسقوط والاحتراق. كما يخضع لأحوال نابعة من الداخل، أي من داخل بنيته الحية وما يعتورها من انفعالات

وإحساسات واشتهاءات.. وهي، كما يقول ابن باجه، ضرب من ضروب الضرورة التي تصدر عنها بعض الأفعال الاضطرارية. من ذلك «ما يفعل الإنسان عند الخوف الشديد، مثل شتم الصديق، وقتل الأخ والأب على أمر تملك»[1]. إلا أن هذا النوع من الأفعال يتضمن نسبة معينة من الإرادة والاختيار، وهي الأفعال التي قال عنها أرسطو من قبل، إنها أفعال مشتركة (Actions mixtes) فيها الإرادي وغير الإرادي. ومن هنا تبدو الإحالة واضحة إلى المنظومة المرجعية الأولى المتمثلة في التراث اليوناني، وفي الفلسفة الأرسطية بالذات.

لكن إذا كان الإنسان، حسب ابن باجه، يخضع لضربين من الضرورة: أحدهما هو الضرورة الخارجية، والآخر هو ضرورة نابعة من ذاتية الفرد، بالنظر إلى آلية انفعالاته، فكيف يمكننا أن نضع حداً فاصلاً بين الفعل الإنساني الإرادي والفعل غير الإرادي؟

أصناف الفعل الإنساني عند ابن باجه:

يقسم ابن باجه الفعل الإنساني إلى قسمين: أحدهما هو الفعل الإرادي الاختياري، والآخر الفعل غير الإرادي. ومن الواضح من هذا التقسيم، أن الإرادة أو الاختيار تعتبر عاملاً حاسماً في الفعل الإنساني، من حيث إن الكائن البشري هو الكائن الوحيد الذي يتمتع بالإرادة والاختيار تمتعه بالعقل والانفعال، وبباقي قوى النفس الأخرى كما ذكرنا سابقاً. لكن الأمر يتعلق بخاصية ملازمة للإنسان حيثما حل، وكيفما تصرف، بل إنها قد تنعدم تماماً في الفعل تحت طائلة الضغوط والمؤثرات الخارجية والداخلية على السواء.

فالأفعال الاختيارية أو الإرادية، هي الأفعال الصادرة عن الإنسان في الحالة الطبيعية، بمعزل عن أي ضغط أو إكراه. فهي كما يقول ابن باجه «كل ما يوجد

---

(1) ابن باجه، تدبير المتوحد، ضمن رسائل ابن باجه الإلهية، حققها وقدم لها ماجد فخري، دار النهار للنشر، بيروت ـ لبنان، 1968، ص 46.

للإنسان بالطبع ويختص به من الأفعال»[1]. إنها، بتعبير آخر، الأفعال التي تكمن علتها ومبدؤها المحدد لها في من يقوم بالفعل، وفيه وحده، وفقاً لاختياره الحر، الصادر عن روية. ومن هنا فلا يمكن أن نعتبر أفعالاً لا إرادية تلك التي نقوم بها بفعل تأثير كائنات أخرى اشتركت إرادتها هي الأخرى في إنجاز هذه الأفعال.

يقول ابن باجه في هذا الصدد «والأفعال الإنسانية الخاصة به هي ما يكون باختياره، فكل ما يفعله الإنسان باختيار فهو فعل إنساني، وكل فعل إنساني فهو فعل باختيار»[2]. ومن الواضح من هذا التحديد، أن الاختيار يعد حجر الزاوية أو الميزة الأساسية للفعل الإنساني، في حين تعتبر الأفعال التي يفعلها الإنسان دون اختيار أو دون إرادة للقيام بها، أفعالاً ينجزها الإنسان، لكن لا يمكن نعتها بالإنسانية، وذلك لغياب الشرط الأساسي لها، وهو المبدأ الداخلي المحدد لها، وكذا عملية الاختيار. فما هو الاختيار إذن؟

يقول ابن باجه «أعني بالاختيار الإرادة الكائنة عن رؤية»[3]. فليس الاختيار إذن مجرد تفضيل لحركة طبيعية معينة، تهدف إلى غاية محددة، ولا هو حالة من الحرية، تتمثل في استواء الطرفين إزاء فعل معين، أو الامتناع عنه فحسب، بل هو كذلك فعالية عقلية واعية بحدود ممارستها، يتم القيام بها قبل الإقدام على الفعل. فلا نسمي فعلاً ما فعلا إنسانياً، إذا كان ذلك الفعل صادراً عن مجرد الاختيار العشوائي بين عدد من الحالات، بل لا بد من تدخل القوة الفكرية المميزة للإنسان، بما هو إنسان، والتي تجعله يمتاز بنوع من التبصر في الأعمال التي يقدم عليها. فالفعل الإنساني يتميز أولاً وقبل كل شيء، بتلك الملكة أو الحساب العقلي، الذي يهدف إلى النظر في عواقب الفعل واستتباعاته قبل الإقدام عليه.

(1) نفس المصدر، ص 46.

(2) ابن باجه، تدبير المتوحد، مصدر سبق ذكره، ص 46.

(3) نفس المصدر، ص 46.

فـالنفس الإنـسانية، أي المحـرك الأسـاس إلى الفعـل، وإن كانـت تنطـوي بحسب التقليد الفلسفي منذ أرسطو، على جزأين أساسيين، أحدهما يتمتع بالعقـل فيما حرم الآخر منه ـ تقليد يبدو أن ابن باجه قد انـساق فيـه في نهايـة الأمـر ـ هـذه النفس مهيأة منذ البداية، ووفقاً لتركيبها الداخلي، للقيـام بأفعـال إنـسانية فاضـلة، صادرة عن الجزء الذي يتمتع بالعقل، وأفعال أخـرى بهيميـة مـصدرها الاشـتهاء الطبيعي وما يثيره في النفس من احتياجـات، لا يملـك ذوو النفـوس البهيميـة لهـا دفعاً، وبالتالي فهم ينساقون وراءها فتصبح أفعالهم عندئذ، أو بالأحرى انفعالاتهم، نوعاً من الحركة القسرية، لأنها صادرة عن ضرورة داخلية، وهو ما جعلها تفتقر إلى المحدد الأساسي للفعل الإنساني، ألا وهو الاختيار الحر وما يتطلبه من فعالية عقلية تدبرية. يقول ابن باجه عن هذا النوع من الأفعال الذي يحدث لـدى الحيـوان غـير الناطق كما عند الإنسان، إنها أفعال بهيمية يسببها «ما يحدث في النفس البهيميـة مـن انفعال». فإذا كان العقل أو الاختيار الحر، الصادر عـن رويـة وتـدبر، هـو الـشرط الضروري الذي يسبق كل فعل إنساني، جـدير بهـذا الاسـم؛ فـإن الانفعـال، ومـا يترتب عنه من هيجان وشهوات طبيعية، هو المحدد الأساس للفعل البهيمي، سواء أكان مصدر ذلك الفعل حيوانياً صرفـاً أو إنـسانياً. ومـن هنـا يجـب أن نـتفطن إلى الفرق الدقيق بين الفعل الإنساني الجدير بهذه التسمية، وبـين الفعـل الـصادر عـن الإنسان، والذي قد لا يستحقها بالضرورة، إذا كان صـادراً عـما يحـدث في الـنفس البهيمية من تهيجات وانفعـالات ذات طبيعـة حيوانيـة. يقـول ابـن باجـه في هـذا الصدد: «والإنسان قد يفعل ذلك من هذه الجهة، كما يهرب الإنسان من مفزع، فإن هذا الفعل هو للإنسان من جهة النفس البهيمية، ومثل مـن يكـسر حجـراً ضربـه، وعوداً خدشه لأنه خدشه فقط، وهذه كلها أفعال بهيميـة. فأمـا مـن يكـسره، لـئلا يخدش غيره أو عن روية توجب كسره، فذلك فعل إنساني»[1].

(1) ابن باجه، تدبير المتوحد، ص 46.

ومن هذا النص تتبين صعوبة الفصل بين الفعل الإنساني والفعل البهيمي، واللذين قد يتواجدان في وقت واحد مع فارق محدد، هو عقلانية الفعل الإنساني، التي لا تعني شيئاً آخر سوى القدرة على نفاذ البصيرة، والنظر في عاقبة الأمر قبل الإقدام عليه، أي توجيهه نحو غاية مقصودة. وهذا المعنى يعيدنا إلى واحد من أهم المعاني التي يقال عليها التدبير عند ابن باجه. فالتدبير، الذي هو فعل إنساني بامتياز، هو الفعالية العقلية التي يقوم بها الإنسان الواعي بحدود وغايات ممارسته. ولذا كان التدبير هو «ترتيب أفعال نحو غاية مقصودة» مع اشتراط عنصرين يجب توفرهما في الفعل حتى يسمى تدبيراً، ويتعلق الأمر بالفكر أولاً، وبالترتيب، أو بعدد كبير من الأفعال في الفعل الإنساني، في المقام الثاني. ويوضح الفيلسوف ذلك بقوله: «فكل فعل يفعله (الإنسان) لا ينال به غرضاً غير فعل ذلك الفعل بهيمي، وفعله عن النفس البهيمية فقط. مثال ذلك أن آكلاً أكل القراسيا لتشهيّه إياه، فاتفق له عن ذلك أن لان بطنه، وقد كان محتاجاً إليه، فإن ذلك فعل بهيمي، وهو فعل إنساني بالعرض. وإن أكله المتعقل الطبع، لا لتشهيه إياه بل لتليين بطنه، واتفق مع ذلك أن كان شهياً عنده، فذلك فعل إنساني، وهو بهيمي بالعرض»[1].

ومن هنا هذا الاشتراك ضمن نشاط واحد للبهيمي والإنساني، في ذات الوقت مع فارق أساسي، هو أن التعقل أو الروية والغاية، هي أمور تخص الفعل الإنساني دون الفعل البهيمي، في حين أن الانفعال والاشتهاء الطبيعي هما ما يطبع الفعل البهيمي لدى الإنسان، أو الفعل البهيمي بما هو كذلك. فهناك نوع من التداخل بين هذين النوعين حتى على مستوى نعت هذه الأفعال. فما يقوم به الإنسان، دون أي حساب عقلي، ودون روية تحدد فعله، يمكن وصفه بأنه فعل إنساني لكن بالعرض، في حين أن الأفعال الإنسانية، التي تتطلب نوعاً من إشباع

(1) ابن باجه، تدبير المتوحد، ص 47.

الحاجات البدنية من اشتهاء وغيره، هي في واقع الأمر أفعال إنسانية، لكنها أفعال بهيمية، بحكم اشتمالها على هذا الجانب الشهواني البهيمي[1].

ومن هنا يظل الاختلاف دقيقاً في الأفعال التي يقوم بها الإنسان، بين البهيمي والإنساني، قائماً على نوع من الفعالية التي تسبق القيام بالفعل، من جهة صدورها عن الجانب العقلي أو الجانب الانفعالي من النفس «فالفعل البهيمي هو الذي يتقدمه في النفس الانفعال النفساني فقط مثل التشهي أو الغضب والخوف وما شاكله؛ والإنساني هو ما يتقدمه أمر يوجبه عند فاعله الفكر»[2]. ذلك أن المعيارية الخاصة بالفعل الإنساني، هي صدوره عن الفكر كيفما كان ظناً أو يقيناً، وبالتالي يكون مبدأ الحركة فيه كاملاً في ما يعتمل في النفس من رأي واعتقاد.

ومن هنا نجد ربط ابن باجه لنظريته في الفعل الإنساني، بنظريته في الحركة من جهة، وبنظريته في النفس من جهة ثانية، من حيث إن الفعل والانفعال والحركة، هي أمور نابعة كلها من النفس البشرية على اختلافها. يقول ابن باجة في رسالة نشرها جمال الدين العلوي ضمن «رسائل فلسفية لأبي بكر بن باجه» تحت عنوان «في المتحرك» ما يلي: «وظاهر أيضاً مما تبين هناك في «كتاب الحيوان» و«كتاب النفس» وما كتبناه نحن في «رسالة الوداع» وفي أقاويل لنا غيرها أن المحرك الأول في الحيوان هو النفس»[3].

---

(1) ستذهب الفلسفات الحديثة بطبيعة الحال إلى خلاصات ليست في صالح ابن باجه من حيث إن الحدود بين العقل والانفعال لم تعد بهذه المسافة الكبيرة بل إلى القول إن العقل هو في جوهره انفعال وأن ما يحكم عمل الانفعال من إشباع للرغبة وغيرها هي حاجات صلة بالمعقولية في نهاية الأمر من حيث إنها تصب في خانة الغاية الأساسية للكائن البشري ألا وهي المحافظة على الذات من الألم والموت لدى هوبز، أو الاحتماء داخل الذات كما هو الشأن لدى اسبينوزا.

(2) ابن باجه، تدبير المتوحد، ص 47.

(3) ابن باجه، في المتحرك، ص 136، ضمن رسائل فلسفية لابن باجه، تحقيق جمال الدين العلوي.

ومن الواضح أن الفيلسوف يذكر الحيوان هنا بمعناه العام بما فيه الحيوان الناطق مع فارق بسيط هو صدور هذه الأفعال عن إحدى مراتب النفس. فالمحرك الأساسي في الأفعال البهيمية سواء تلك التي تصدر عن الإنسان أو عن الحيوان هو النفس النزوعية بغض النظر عن المستويات المختلفة لهذه النفس وعن اشتراك الإنسان والحيوان غير الناطق فيها على السواء. يقول ابن باجه:

«وقد تلخص في الأقاويل التي كتبت في النفس، أن المحرك الأول للحيوان هي النفس النزوعية، وهي صنفان متقابلان: أحدهما اسمه لجنسه فلنسمه على الإطلاق المحبة ومنها يكون الطلب... وفي هذا الجنس تدخل الشهوة الغذائية، والغضب، وسائر الأصناف الأخر. والصنف الثاني الكراهية، وفيها يدخل الخوف، والسأم، والملال، وما جانسه. وتبين هناك بالأقاويل البينة، أن سبب هذه هي النفس الخيالية. وقد لخص هناك أصنافها». والظاهر أن ابن باجه يشير، بأصناف النفس هذه، إلى رسالة أخرى ضمن هذه المجموعة، التي نشرها جمال الدين العلوي تحت عنوان «البحث عن النفس النزوعية وبم تنزع ولماذا تنزع»، ذكر فيها ثلاث قوى لهذه النفس هي: النزوعية بالخيال، والنزوعية بالنفس المتوسطة، والنزوعية التي تشعر بالنطق. ص 108.

فكيف يميز ابن باجه الفعل الإنساني بوجه عام، عن الأفعال الأخرى من وجهة نظر الحركة؟

يقول ابن باجه، بعد أن بين الاشتراك الأساسي بين الإنساني والبهيمي في هذه النفس، إن هذه الأفعال الصادرة عن هذه القوة «توجد للإنسان إذا كان حيواناً، ويختص الإنسان بالحركة الاختيارية، وهي تكون عن النطق، وبها ينسب إلى الإنسان الخطأ والصواب، وبها يحوز الصنائع، وهذه أصناف قد لخصنا القول فيها في سيرة المتوحد، وتبين هناك أن الحركة الإنسانية الخاصة بالإنسان، هي التي تكون عن الأمور التي توجبها الروية الصادقة.

وبين أن (الروية) إنما تكون ضرورة نحو أمر ما، وأنها نحو غاية ما، وهي الخير على الإطلاق»[1].

ومن الجلي أن الفيلسوف الأندلسي يستبعد، في هذه الرسالة، كل العناصر التي اشترطها في الفعل الإنساني، خلال بحثه لهذا الموضوع في تدبير المتوحد، ألا وهي الاختيار العقلي أو الروية، والغاية المتوخاة من الفعل، إضافة إلى عنصر هو الخير. ومن هنا نجد ربط الفيلسوف للفعالية الإنسانية بالمقاصد الأخلاقية. وفي هذا نلمس التأثير الواضح لأرسطو عليه، من خلال النظرية الأرسطية في الفضائل الشكلية والعقلية.

فالأفعال الإنسانية، الجديرة بهذا الاسم، ليست أفعالاً صادرة عن التعقل والروية، أي عن النفس الناطقة فحسب، بل إنها تهدف كذلك إلى غايات شريفة فاضلة «فإن هذا الخير ـ يقول ابن باجه ـ معشوق بالطبع محبوب للكل. والحيوان البهيمي إذا لم يعط النطق، وهو الذي يعرف الخير بالإطلاق جعلت له معرفة الخير مقرونة بالمواد، وذلك بالحس والتوهم. فأما الإنسان، فإنه يعرف الخير في مواده، ويعرفه مجرداً»[2].

ومن هنا يظهر أن الإنسان، الذي يفعل الأفعال الخيرة، هو في الوقت نفسه الإنسان الذي يأتمر بأوامر العقل، وبالتالي يتمتع بالقدرة المطلقة على السيطرة على ذاته إزاء الانفعالات من غضب وشهوة. وليس هذا العقل المحدد لأخلاقية الفعل الإنساني، في نهاية الأمر، سوى القدرة على التمييز التي وهبت للإنسان من بين المخلوقات كلها. يقول ابن باجه: «إذا كان المحرك للإنسان ما أوجبه الفكر من جهة ما أوجبه الفكر أو ما جانس ذلك، سواء كانت الفكرة يقينية أو مظنونة، فالبهيمي المحرَّك فيه ما يحدث في النفس البهيمية من

(1) ابن باجه، المتحرك، ص 137.

(2) نفس المصدر.

الانفعال»[1]. وليست هذه القدرة على التمييز في نهاية الأمر، سوى قدرة معرفية، سواء تعلق الأمر بمجال اليقين، الذي معياره الحقيقة، أو بمجال الظن، وما يعتوره من صواب وخطأ. وهذا الأمر، يسمح للفاعل الإنساني بالاستمرار في الأفعال الصائبة، التي تؤدي إلى الخير، ويبعده عن الأفعال الخاطئة، متى تبين أنها كذلك، لأنها تقود إلى الشر لا محالة.

ولا يفوتنا هنا أن ننبه إلى اختلاف طفيف، على مستوى المنطلقات، بين النظرية الأرسطية، ونظرية ابن باجه. فهاتان النظريتان تستندان معاً إلى معايير أساسية في الفعل الإنساني، وهي: المعيار العقلي والمعيار الأخلاقي، من جهة، وعلى معيار ثالث، يمكن أن نطلق عليه المعيار المعرفي.

أما المعيار الأول، فيتعلق لدى الفيلسوفين، بأصناف الفعل ومحدداته، من حيث إن الفعل الإنساني لديهما، هو ما تحدده الفعالية العقلية الواعية بحدود ممارستها، سواء أكانت هذه الفعالية هي الاختيار المدبر، المستند إلى «الفرونيزس» ـ كما هو الشأن لدى أرسطو ـ أو كان يستند إلى القوة الفكرية، إلى العقل، أو الروية، كما هو الحال لدى ابن باجه. وأما المعيار الثاني وهو المعيار الأخلاقي، فيتعلق بالأحرى بالمقاصد والغايات، التي يرمي إليها الفعل. وإذا كان أرسطو قد أكد، في كتاب الأخلاق إلى نيقوماخوس، على أن التدبر، أو النشاط العقلي الذي يسبق الفعل، ينصبُّ بالدرجة الأولى على الوسائل التي يمكن الوصول بها إلى غاية شريفة فاضلة؛ فإن ابن باجه، يطرح الغاية أو المقاصد الأخلاقية، منذ البداية، باعتبارها شرطاً لابد من توفره لكي يسمى الفعل إنسانياً. أما عندما تترتب جملة من الأفعال الإنسانية نحو غاية مقصودة، فإن هذا الفعل يصبح عندئذ تدبيراً، وهو الفعالية البشرية الواعية بحدود وغايات ممارستها.

---

(1) ابن باجه، تدبير المتوحد، ص 47.

وفي الأخير ثمة اختلاف آخر بين الفيلسوفين، على مستوى المعيار الثالث، وهو المعيار المعرفي. فإذا كان أرسطو قد ميز، في الكتاب المذكور، بين الاختيار المدبر، وبيّن الرأي من جهة، وبينهما وبين الفرونيزيس من جهة أخرى، وبين هذه الأمور كلها وبين الهم الذي يراد لذاته من جهة ثالثة؛ فإن ما يميز المعرفة عند ابن باجه، وخاصة عندما يتعلق الأمر بالأفعال الإنسانية وعلاقتها بهذه المعرفة، هو النفع. ويقول بصريح العبارة: إن من يفعل فعلة لأجل الحقيقة، والحقيقة وحدها فالأولى بفعله أن يكون إلهياً فاضلاً.

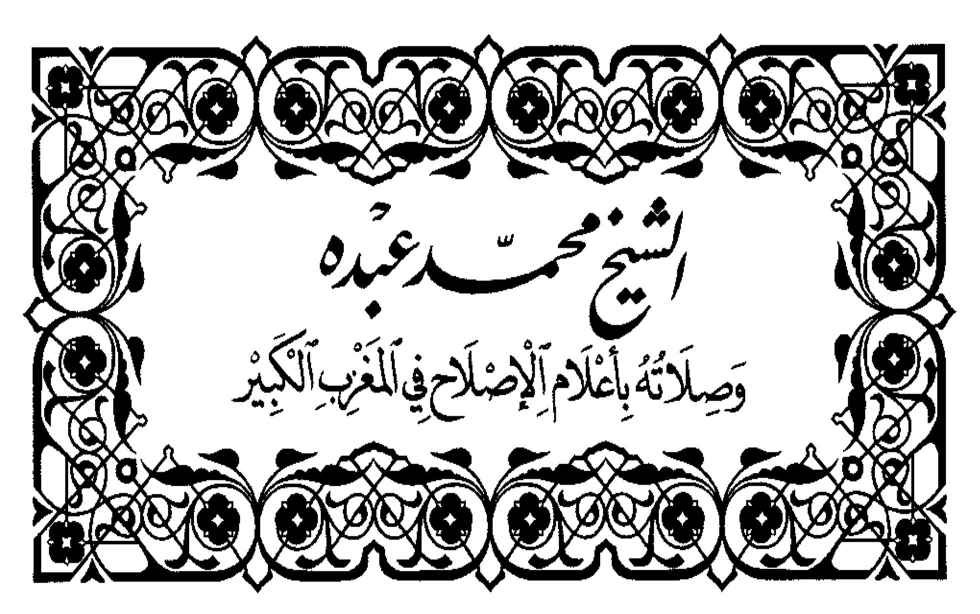
المصادر والمراجع

- ابن باجه، رسائل ابن باجه الإلهية، حققها وقدم لها ماجد فخري، دار النهار للنشر، بيروت، لبنان، 1968.

وتتضمن:

- تدبير المتوحد.
- في الغاية الإنسانية.
- رسالة الوداع.
- اتصال العقل بالإنسان.

- Aristote Ethique à Nicomaque, Traduction de J.Barthélemy Saint-Hilaire, revue par Alfredo gomez-Muller, Le livre de Poche, Paris, 1992.



د. محمد مسعود جبران

ليس من قصد هذا البحث أن يتوسع في الترجمة للشيخ محمد عبده (1842/ 1905) باعتباره من الأعلام البارزين في جمعية العروة الوثقى، ومدرسة المنار، أو يتتبع مراحل حياته ومساهماته التأليفية، ومساقات تكوينه العقلي الذي شكل تفكيره ووجدانه الخاص، أو يدرس ما أثير حول نشاطه الفكري المثير من مآخذ وتساؤلات[1] فقد كتبت في جوانبه المختلفة الإيجابية والسلبية عشرات الكتب، ومئات البحوث والمقالات والتعريفات الموزعة بين أشكال المدح والقدح.

وليس من غرض هذا البحث أيضاً أن يقف ليبين بتفصيل صلته بشيخه جمال الدين الأفغاني أو الإيراني[2] وما أحدثه في حياته من تغيير، أو يظهر

(1) راجع على سبيل المثال لا الحصر، ثبت مصادر هذا البحث ومراجعه.

(2) م، ن ـ ولد السيد جمال الدين بن صفدر الحسين الأفغاني في «أسعد أباد» التابعة لخطة كنر (1254/ 1838) حيث تلقى علومه العقلية والنقلية على مشاهير شيوخها، ثم سافر إلى الهند حيث أتقن العلوم الرياضية، وفي سنة (1857) أنشأ مدرسة، وكون من خلالها عدداً من التلاميذ الذين كان لهم تأثيرهم البعيد في أحوالها العلمية والسياسية والاجتماعية مثل محمد عبده =

حدود اشتراكه معه في تأسيس جمعية العروة الوثقى السرية التي امتدت من الهند إلى مصر والشام والسودان وتونس، ثم انخراطه معه أيضاً في الجمعيات والمحافل الأخرى، والتي ذكر بعض الباحثين أنها كانت ـ سواء أعلم مترجمنا وشيخه بذلك أم لم يعلما ـ أنها بأهدافها الخفية مثار شبهات وتُهم: وإنما يهدف هذا البحث إلى إجلاء جانب مجهول من جوانب حياة الشيخ محمد عبده وتاريخه وترجمته، يتصل بإظهار طبيعة العلاقة التاريخية التي نشأت بينه وبين ثلة من أعلام الإصلاح والعلماء في أقطار المغرب العربي الكبير (ليبيا وتونس والجزائر والمغرب الأقصى وموريتانيا) في أشكالها المباشرة وغير المباشرة، في أخريات حياته ودراسة هذا المظهر من نشاطه العلمي المغمور دراسة وصفية موضوعية تجلو قدر المستطاع ـ والمتوفر من الوثائق والدراسات ـ أبعاداً من هذه الصلات من حيث دوافعها وبواعثها، وأيضاً من حيث الآثار والنتائج المترتبة عنها، والنظر فيها من حيث هل كانت هذه العلائق مجرد علائق دعوية إصلاحية تشاورية مبرأة من الغرض والهوى، ومن الارتباط بمخططات معينة؟ أو أنها كانت ـ حسبما ذهبت إليه بعض الدراسات ـ موظفة لتحقيق رغائب دوائر استعمارية ومحافل سرية كما جنحت إلى ذلك بعض الدراسات والبحوث.

= وسعد زغلول وقاسم أمين (وكان السيد جمال الدين ذا إلمام واسع في الشؤون السياسية إلا أنه كان متطرفاً في حرية الأفكار إلى درجة متناهية، وكتب أثناء إقامته في باريس فصولاً في جرائدها تبحث في سياسة روسيا وإنكلترا وتركيا ومصر، وقد شهد له المستشرق قاينان بقوة البرهان وغزارة المعارف، وكان عارفاً باللغات العربية والأفغانية والتركية والفارسية وتعلم الإنجليزية والفرنسية راجع: الأعلام 6: 168، تاريخ الصحافة العربية: 1: 294 د. محمد عمارة المدرسة الفكرية: 8 رشيد الذوادي (رواد الإصلاح): 91، صلاح زكي أحد أعلام النهضة العربية: 35 وقد أثار الدكتور محمد محمد حسين ـ رحمه الله ـ في كتابه «الإسلام والحضارة الغربية» قضايا ومسائل مختلفة تتصل بهذه الشخصية وتختلف مع المعلومات التي تعارفت عليها المصادر السابقة.

إننا إذا استثنينا قلة من الدارسين والباحثين المشارقة يبرز في طليعتهم الشيخ محمد رشيد رضا صاحب «مجلة المنار[1]» فإنه يمكن القول إن جلَّ أولئك لم يعرضوا لبيان صورة الجدل الثقافي والفكري بين الشيخ محمد عبده، وبين أقطار المغرب العربي الكبير»، ولم يتناولوا صلة هذا الشيخ بأعلام تلك الأقطار وعلمائها، ولم يذكروا في بحوثهم الكثيرة والمفيدة هذا الجانب المغفول عنه والمتمثل في تفاعل المغاربة مع أفكاره الصحيحة ودعوته، الخالصة الصريحة، وامتزاجهم بحركة جمعية «العروة الوثقى» وجريدتها، التي كان أحد مؤسسيها ومتابعتهم لمجلة المنار وآراء الشيخ محمد عبده المبثوثة فيها، ومقالات الشيخ محمد رشيد رضا وما كان يشيعه من فكر شيخيه جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، وما يطرحه من أفكاره الخاصة، وتصوراته المؤيدة لهما.

والحق أن تلك الصلة بين الشيخ محمد عبده موضوع هذا البحث وبين العلماء المغاربة ثابتة محققة ومؤكدة، بل إنَّ من الطريف الذي تكشف عنه سيرة الشيخ محمد عبده أن هذا الجدل الفكري مع المغاربة ـ نشأ مبكراً، وظهر ـ كما سنوضح منذ مراحل حياته الأولى في طفولته المتأخرة قبل رجولته إبان جدله مع أهل الشرق وأوربا وذلك حينما تأثر بتوجيه المتصوف الشيخ

(1) هو السيد محمد رشيد بن علي رضا بن محمد شمس الدين القلموني، البغدادي الأصل الحسيني النسب صاحب جريدة «المنار الشهيرة ولد في القلمون سنة 1282 ـ 1865» تعلم في طرابلس الشام، وكتب مقالات في بعض الصحف، ثم سافر إلى مصر في أواخر القرن سنة (1315/ 1897) فلازم الشيخ محمد عبده، وكان قد عرفه من قبل في بيروت أنشأ مدرسة «الدعوة والإرشاد» بمصر، ثم عاد إلى سورية وانتخب رئيساً للمؤتمر السوري، وغادرها عند احتلال الفرنسيين لها ورحل إلى الهند والحجاز، واستقر نهائياً بمصر إلى أن توفي فيها سنة (1354/ 1935) من أهم مؤلفاته «تفسير القرآن الكريم»، وتاريخ الأستاذ الإمام في ثلاثة مجلدات، والوحي المحمدي، ومحاورات المصلح والمقلد ومجلة المنار التي أذاع فيها تفسير أستاذه وآراءه راجع صلاح زكي أحمد «أعلام النهضة العربية الإسلامية» 76. خير الدين الزركلي (الأعلام 6: 621 فيليب دي طرازي، تاريخ الصحافة العربية).

حسن درويش خال والده، الذي غرس فيه حب العلم، والنقاء الصوفي الباطني الذي كان قد تأثر به في سياحته الصوفية في ليبيا[1] بالحركة الصوفية السنوسية[2] وبالطريقة الصوفية المدنية[3] في مصراته ثم أتى بقبس من ذلك المدد الروحي الصوفي إلى موطنه مصر من أراضي برقة وطرابلس الغرب، حيث كتب للشيخ محمد عبده أن يهتدي في دياجير الظلمة التي أحاطته بهداه، وليستنير في ظلامها الدامس بسناه، أو بعبارة أخرى، إن هذا القبس الروحاني الذي أنار به الشيخ حسن درويش محمد عبده في صباه، هو الذي أحدث في حياته الحائرة وأفكاره المختلطة الغامضة في طفولته ذلك النور الصوفي المغربي السارب الذي لامس قلب الفتى محمد عبده، فقلب مجرى حياته، وصيره من

(1) عباس العقاد، محمد عبده 88 الإمام محمد عبد الله شحاته 32.

(2) نسبة إلى الإمام أبي عبد الله محمد بن علي السنوسي الخطابي (1202/ 1787 ـ 1276/ 1859) من العلماء المتصوفة، أصله من قبيلة بني سنوس في تلمسان بالجزائر، ولقد كان لطريقته أثرها البالغ في ليبيا وفيما جاورها من الدول، وتقوم تعاليمه (على مزج العبادة بالعمل، فلا تصوف بدون عمل، وتعظيم فريضة الجهاد وتوجيه المريدين إلى الاشتغال بالحرف لكسب العيش وخاصة الزراعة والغرس وقد كانت تعنى الزاوية السنوسية مدينة متكاملة المرافق، وتحتوى على بيوت للضيافة، ومن المعروف أن هذه الزوايا السنوسية أدت دوراً في نشر الإسلام في أفريقيا، كما خاضت حروباً ضارية في مجابهة الدول الاستعمارية ولمؤسسها مؤلفات فقهية وصوفية كثيرة، طبع عدد منها في الستينيات من القرن العشرين.

(3) تنسب هذه الزاوية أو الطريقة إلى الشيخ عبد الله محمد حسن بن حمزة ظافر المدني من أصلاء المدينة المنورة على ساكنها أفضل الصلاة والتسليم، وصفه محمد مخلوف في شجرة النور بقوله «قطب زمانه، وعمدة أهل العرفان في أوانه الشيخ الكامل، المرشد الفاضل، العالم العامل» ولد في المدينة المنورة وتعلم بها، ثم خرج إلى السياحة الصوفية إلى أن انتهى به المطاف إلى المغرب الأقصى حيث أخذ الطريقة الناصرية، والطريقة الشاذلية، ثم أسس زاويته في مدينة مصراتة، وانتشرت طريقته المدنية في تونس والجزائر وبعض أفريقية، وله الفضل في إنقاذ المصلح التونسي المشهور الشيخ محمود قابادو من العلة النفسية التي أصابته في صغره، كما كان لتوجيهاته وأذكاره وأوراده الفضل في فكر المصلح المصري محمد عبده كما جاء في مذكراته.

السعداء، حسبما أشار على ذلك الشيخ نفسه[1]، وجاراه في التسليم به كبار الكتاب والمترجمين[2].

والحق إن الشيخ محمد عبده الذي تأثر بهذا المدد الروحي الصوفي في بداية حياته أشعَّ هو الآخر بإشعاعاته في أخريات عمره على الحركات الإصلاحية التي ظهرت على أيدي المصلحين والزعماء في ذلك الأفق المغربي، فكان ما بين هذا الشيخ المشرقي ورجال الإصلاح والعلماء المغاربة من التأثير والتأثر ما نحاول أن نجلو قطوفاً من صورته الغائبة في الدراسات الشرقية، والمتفرقة في بحوث أعلام المغرب وكتّابه ضمن هذا البحث.

والجدير بالملاحظة هنا، أنَّ مظهر هذا التأثير والتأثر لم يكن بالطبع على صورة متماثلة بين تلك الأقطار المغربية وبين الشيخ محمد عبده، بل كان على أنصباء مختلفة ومتفاوتة، ومقادير متنوعة ومتباينة، لعل الحظوة الكبرى فيها كانت للأقطار الواقعة في آخر القرن التاسع عشر والسنوات الأولى من القرن العشرين تحت الحماية أو الاستعمار الفرنسي مثل تونس التي زارها الشيخ زيارتين، والجزائر التي زارها مرة واحدة، كما يتبين، وهو ما أثار تساؤلات بعض الكتَّاب والباحثين حول هل كان للشيخ محمد عبده تنسيق مع فرنسا المستعمرة أو المحافل المشبوهة فيها في هذه الزيارات[3]؟ أو أنها كانت زيارات ودية عفوية لتقوية أواصر الأخوة[4]. بينما نلحظ أن صلاته ببقية الأقطار في هذا الأفق المغربي كانت في الغالب صلات فكرية غير مباشرة.

---

(1) عباس العقاد (محمد عبده): 91.

(2) عباس العقاد محمد عبده: 89، الإمام محمد عبده للدكتور شحاته: 32، الإمام عبده للجندي: 11.

(3) راجع الدكتور محمد محمد حسين: الإسلام والحضارة الغربية.

(4) الدكتور أبو القاسم سعد الله «النشاط الثقافي في الجزائر».

وضبطاً للبحث، وإجلاء لأبعاد بعض الجوانب في حياة الشيخ محمد عبده، وإظهاراً لطبيعة فكرة وتكوينه الإصلاحي وبيان مظهر صلاته العملية بهذه الأقطار المغربية المستعمرة، أو التي كانت في طريقها عهدئذ للاستعمار، فقد رأيت أن أتحدث باختصار عن أهم النقاط التاريخية المؤثرة في حياته، والعناصر المكونة لتفاعله، ثم أتحدث عن أهم ملامح فكره، ومظاهر دعوته وأسلوبه في الإصلاح، لأخلص بعد ذلك إلى الحديث عن مظاهر صلاته الفكرية المباشرة وغير المباشرة مع الحياة الفكرية والحركة الإصلاحية وأعلامها في بلدان المغرب العربي وذلك حسب الترتيب الجغرافي الذي تقدم، وأنتهي من ذلك كله إلى خاتمة وخلاصة مركزة تبين أهم نتائج البحث.

شخصية الشيخ محمد عبده:

هو الشيخ محمد بن عبده بن حسن خير الله[1] ولا نعرف عن أوليته إلا أن بيته يعرف ببيت التركماني[2]، وقد ولد في حصة شبشير من قرى إقليم الغربية، ولكنه نشأ بقرية حلة نصر من قرى مركز شبراخيت بإقليم البحيرة، مسكن سلفه المعدودين من الطبقات الوسطى في ذلك المجتمع[3]، فتطبع منذ نعومة أظفاره على أخلاق الريف، ومثل الشجاعة والفروسية، ويبدو أن أباه رأى فيه مخايل النجابة منذ صغره بين إخوته، فاختاره للتعلم دونهم[4]، فانصرف الفتى إلى حفظ كتاب الله ثم رحل إلى المسجد الأحمدي لتلقي الدروس العلمية، والكتب المقررة على الطريقة الأزهرية ولكنَّ ما رآه من طرق تدريس الشيوخ لها، ومذهبهم في تقريرها

---

(1) عباس العقاد «محمد عبده»: 80، عبد الحليم الجندي: (الإمام محمد عبده): 7، د/ عبد الله شحاته (الإمام محمد عبده): 25 خير الدين الزركلي (الإعلام): 252 صلاح زكي أحمد «أعلام النهضة العربية الإسلامية»: 63، السيد يوسف الإمام محمد عبده: 11.

(2) المراجع المذكورة ولكن الشيخ محمد الجنبيهي يسميه محمد عبده الغرابلي وينسبه إلى جنس النور.

(3) المراجع المذكورة.

(4) عباس العقاد «محمد عبده»: 84.

وشرحها، صرفه عن مجالسهم، وزهده في الأخذ عنهم، فعاد سريعاً إلى قريته مبدياً امتعاضه من الدرس والتحصيل، وفي قرية كنيسة أورين بشبراخيت التقى بخال والده السيد درويش خضر المتصوف الذي أخذه بالتلطف، وأرشده إلى الطريق وحبّب إليه تحصيل العلم، فرجع من جديد إلى المسجد الأحمدي، وانخرط في حلق شيوخه، فقدر له الفهم، وثبتت أقدامه على طريق التلقي[1]، والتحق بالجامع الأزهر (في شوال 1282 الموافق لفبراير سنة 1866)[2] وأخذ العلم عن شيوخ بارزين من أمثال الشيخ حسن الطويل المعني بتدريس الحكمة والفلسفة، والشيخ محمد البسيوني المهتم بتدريس الأدب وكتب البيان، كما درس عن الشيوخ المحافظين من أمثال الشيخ محمد عليش الذي تصدى له ولشيخه جمال الدين الأفغاني بالمقاومة والمنع من إلقاء الدروس في الأزهر فيما بعد.

على أن موهبته لم تخرج من أكمامها إلا عند ما التقي بشيخه محمد جمال الدين السيد صفتر المعروف بجمال الدين الأفغاني الذي حلَّ بمصر في سنة (1288/ 1871) والتقى به محمد عبده في مجالسه، فأجج فيه جذوة تحصيل العلم، والترقي في تناول الحكمة والفلسفة والنظر في العلوم الطبيعية، وفتح آفاقه على الواقع السياسي الإسلامي والعالمي، وحرَّك مواهبه وطاقاته للقراءة الدائمة، والحوار المفيد، واستنهض قلمه وتفكيره للكتابة والتحرير[3]. بل تذهب بعض البحوث إلى أنه أدخله في الجمعيات والتنظيمات السرية مثل جمعية العروة الوثقى التي أسسها في الهند قبل مجيئه إلى مصر، ثم في المحافل الأوربية المشبوهة.

(1) الأعلام: 255 صلاح زكي أحمد (أعلام النهضة العربية الإسلامية): 63. السيد يوسف (الإمام محمد عبده): 12.

(2) د/ عبد الله شحاتة الإمام محمد عبده: 36 محمد عبده، عبد الحليم الجندي الإمام: 13.

(3) عباس العقاد (محمد عبده) 93، عبد شحاته: 38 السيد يوسف (الإمام محمد عبده) 13، رشيد الذوادي «رواد الإصلاح»: 120.

نال الشيخ محمد عبده الشهادة العالمية من الأزهر من الدرجة الثانية في عهد الشيخ محمد المهدي العباسي[1] سنة (1294/ 1877) ولم يتجاوز الثامنة والعشرين من عمره، وشرع بعد ذلك في تدريس كتب المنطق والكلام المشوب بالفلسفة مع تدريس كتاب «تهذيب الأخلاق» لابن مسكويه، وكتاب التحفة الأدبية في تاريخ تمدن الممالك الأوروبية، تأليف الوزير فرانسو اجيزو الذي عرَّبه نعمة الله خوري فأحسَّ طلابه في دروسه طعماً جديداً من العلم المتفتح[2]، وفي أواخر سنة (1295/ 1878) عُين مدرساً للتاريخ في دار العلوم وفي مدرسة الإدارة والألسن فاهتم بتدريس مقدمة ابن خلدون وغيرها ثم أُعفي من التدريس في السنة التي نفي فيها الشيخ جمال الدين الأفغاني في مصر (1296/ 1979)[3].

بيد أنَّ رياض باشا[4] الذي كان يشغل منصب رئيس وزراء مصر أسند إليه في السنة التالية تحرير «الوقائع المصرية» فوجد فيها فرصة مواتية للتوجيه والإرشاد ومراقبة الحكومة والمؤسسات من خلال متابعة تقاريرها وانتقادها، ووجد في عهده الفرصة المواتية للتعبير عن نزعته الإصلاحية[5].

وعندما اشتعلت نيران الثورة العرابية في سنة (1299/ 1881) والتي لم يشارك فيها الشيخ محمد عبده على الراجح بل كان له رأي مخالف في مجرياتها،

(1) راجع ترجمته في (أعلام الفكر الإسلامي في العصر الحديث): 62 السيد يوسف «الإمام محمد عبده»: 16.

(2) عبد الله شحاتة (الإمام محمد عبده): 48.

(3) م،ن: 49.

(4) هو رئيس وزراء مصر في ذلك العهد، ويشار إليه بأنه كان عضواً في المجمع الماسوني وهو الذي استقدم جمال الدين الأفغاني وتولى رعايته، راجع الإسلام والحضارة الغربية. السيد يوسف (الإمام محمد عبده) 18.

(5) عبد الحليم الجندي: الإمام محمد عبده 27.

اتهم، وحكم عليه بالسجن مثل رجالها الذين تربطه بهم روابط حسنة، ثم نفي إلى سورية حيث أقام فيها سنة واحدة[1].

والتحق بعدها بأوربا حيث التقى بأستاذه وصديقه جمال الدين في باريس مدة عشرة أشهر أصدرا خلالها جريدة «العروة الوثقى» التي كان لها تأثيرها البعيد في المشرق والمغرب وفي[2] سنة (1302/ 1884) سافر إلى لندن، وعاد منها إلى باريس[3]، وفي السنة نفسها بدأت صلاته المباشرة بأقطار المغرب العربي، فزار تونس زيارته الأولى[4] ثم رحل إلى بيروت التي تولّى فيها التدريس، وظهر له نشاط في الكتابة والتأليف إذ ألف (رسالة التوحيد) التي صار لها الصيت البعيد في المشرق والمغرب، وعَرَّب رسالة شيخه وصديقه جمال الدين المسماة (الرد على الدهريين) و(شرح كتاب نهج البلاغة) و(مقامات بديع الزمان الهمذاني).

ولم يقتصر نشاطه على ذلك فحسب، بل سعى مع جماعة مثقفة إلى تأسيس جمعية دينية سريّة تجمع الأديان «الإسلام» «والمسيحية» «واليهودية»، وتدعو إلى تقاربها وعدم تصارعها[5] واختلافها، فكان الرائد فيما يعرف اليوم بالحوار بين الأديان.

وبعد أربع سنوات من ذلك النشاط عاد إلى وطنه مصر في سنة (1306/ 1888) بعد انتهاء مدة النفي، فعين قاضياً، وفي سنة (1308/ 1890) رقي مستشاراً بمحكمة الاستئناف الأهلية، ثم كلل عمله في سلك القضاء والخطط

---

(1) م.ن: 37، الإعلام: 252 السيد يوسف (الإمام محمد عبده): 18، رشيد الذوادي «رواد الإصلاح»: 122.

(2) م،: 39، الإعلام: 252 السيد يوسف (الإمام محمد عبده): 18، رشيد الذوادي (رواد الإصلاح): 122.

(3) عبد الحليم الجندي (الإمام محمد عبده) 43: 42 السيد يوسف (الإمام محمد عبده): 19.

(4) الحركة الأدبية والفكرية في تونس.

(5) وقد أخطأ الدكتور أبو القاسم سعد الله الذي ذكر أنه زارها مرتين في الثمانينات.

بأن عين في سنة (1317/ 1899) مفتيا للديار المصرية[1]. ومال لأسباب متعددة إلى سياسة الاعتدال[2].

ومن مناشطه العلمية بعد سنة من ذلك التعيين أي في سنة (1318/ 1900) ظهور ردوده المفحمة على الوزير والمستشرق الفرنسي جابريل هانوتو الذي تهجَّم بجهالة على الإسلام، فكان في نقض محمد عبده لمقالاته الأثر البالغ الذي لفت إليه أنظار علماء الإسلام في البلاد المشرقية والمغربية[3]، وقد صور الشاعر محمد حافظ إبراهيم هذا الرد والنقض بأنه كان مستمداً من تأييد الله:

وقفت لها نوتو ورينان وقفة أمدَّك فيها الروح بالنفحات

وذكر مؤرخوه أنه قام في سنة (1321/ 1903) بزيارة أخرى إلى أوربا، زار خلالها فرنسا وبريطانيا، ثم عرج منها عن طريق البحر، فزار الجزائر وتونس زيارة قصيرة، (فلقي من الإجلال والإكرام ما لم يلقه من قبل[4] حسبما يأتي تفصيله، ولم يتمكن من زيارة المغرب الأقصى، وربما كان سبب رجوعه السريع إلى أوربا ما أشار إليه اللورد كرومر في إحدى رسائله[5]، حينما ألمح إلى أن الشيخ كان يعاني خلال تلك الفترة من أخريات سني حياته من داء خبيث ألم به وهو الذي أنهكه وتوفي به في[6] جمادى الأولى 1323 الموافق 11 يوليو سنة 1905.

ومن مكملات القول في الحديث عن شخصيته، أن نذكر الفضائل النفسية التي عرف بها الشيخ محمد عبده مشرقاً ومغرباً في عصره وأن نذكر

---

(1) المراجع المذكورة.

(2) السيد يوسف (الإمام محمد عبده): 26.

(3) المراجع المذكورة.

(4) أنور الجندي الشرقي في مخبر النهضة: 55.

(5) جريدة المؤيد، العدد 1036 أبريل 1900، الشيخان الأفغاني ومحمد عبده: 33.

(6) ديوان حافظ إبراهيم قصيدته في الإمام محمد عبده.

الطرائق العملية، والأساليب الخاصة التي سلكها في دعوته ووجهته الإصلاحية والتي خالف فيها أسلوب شيخه جمال الدين الأفغاني.

فقد ذكر رواة أخباره أنه كان جريء القلب، رابط الجأش فصيح اللسان، قوي البيان، قادراً على المجادلة والمحاججة، ناصع الدليل، ميالاً في حياته وسلوكه إلى الحرية والاستقلالية، محباً النظر والتأمل، نزاعاً في مذهبه إلى الجمع بين الأصالة والمعاصرة والتوفيق بين الدين والمدنية الحديثة[1] أو بين التراث الصالح والحداثة النافعة.

وقد ذُكرت له في المقابل أيضاً خِلالٌ أخرى سلبية تمس سلوكه ودينه، بل تشكك في وجهته العقدية والسياسية الأخلاقية، وهذا إن صح فمن الغريب الدال من قرب عن ضعف الإنسان وعجزه.

أما غايته الإصلاحية التي سعى إلى نشرها في مصر، وفي البلاد الأخرى التي زارها ومنها قطران من أقطار المغرب العربي وهما تونس والجزائر، فقد تجلّت حسب رأي منصفيه ومناصريه في المظاهر والأسس التالية[2]:

1 ـ تنقية الدين الإسلامي القويم مما شابه من البدع، وتخليص أهله من الجمود الذي غلب عليهم.

2 ـ الدعوة إلى الوحدة الإسلامية وجمع الشمل بين الأقطار الإسلامية.

3 ـ المناداة بما سماه (جامعة اللغة) والرقي باللسان العربي من الضعف الذي أعجمه وشانه.

4 ـ تقريب المسلمين من المدنية الحديثة، والدعوة إلى الاستفادة من معطياتها الحضارية في الصناعة والتجارة والسياسة على نحو ما استفاده الغرب في القديم من مدنيتنا الإسلامية، فالحضارة في رأيه تقارض أشكال التقدم والرقي.

---

(1) راجع بلايا بوزا لمحمد الجنبيهي، الإسلام والحضارة الغربية لمحمد محمد حسين.

(2) رشيد الذوادي (رواد الإصلاح): 129، السيد يوسف الإمام محمد عبده: 99.

5 ـ التمييز بين ما للحكومة من حق الطاعة على الشعب وما للشعب من حق العدالة على الحكومة.

أما وسيلته في تحقيق تلك الأهداف، فقد جنح فيها إلى إيثار الأسلوب الدعوي الهادئ الذي يعتمد على التؤدة وطول النفس، وعدم تعجل النتائج، وهو ما يتمثل في النهوض بالعلم والتعليم، ونشر الفكر والوعي بين المسلمين ونبذ الأساليب والمناهج الجامدة في التعليم والبعد عن الطريقة الإصلاحية الانقلابية التي تعالج قضية التخلف الإسلامي من الأعلى بالتمرد على الحكام والثورة عليهم، وهي نقطة الخلاف بينه وبين شيخه جمال الدين الأفغاني الذي كان يرى وجوب الإصلاح من أعلى، بينما الشيخ محمد عبده وبخاصة في أخريات حياته كان يؤثر الإصلاح من القاعدة، ويظهر أن إخفاق الثورة العرابية في مصر التي عذب وشُرِّد أصدقاؤه فيها، وطاله السجن والنفي من جرائها، لفتته إلى المنزع التربوي الهادئ الذي آثره، وحاول بعد ذلك أن يقنع به المصلحين من المشارقة والمغاربة، ضرورة أنَّ التقدم الحضاري الأدبي الهائل، لا يمكن أن يواجه ويجابه إلا بتقدم حضاري مماثل، وليس بنزعات انفعالية وقتية متسرعة وغير مجدية في صراع الحضارات تضر ولا تنفع، بل تجر في رأيه إلى الدمار والهلاك، وسوف نرى أن مدار منهاجه الإصلاحي بعامة ـ والذي بشَّر به في مصر وبلاد المشرق، وأيضاً في بلاد المغرب التي زارها، إنما يقوم ويبنى على نشر الوعي الصحيح، وإصلاح التعليم ومؤسساته، وضرورة الاستفادة من التقدم الحضاري الإنساني الحديث وهو ما ظهر في أتباع مدرسته الإصلاحية.

صلاته بأعلام الإصلاح في المغرب العربي:

نتنقل بعد ذلك التعريف بشخصيته ومذهبه العملي في الإصلاح إلى الموضوع الرئيس للبحث، وهو بيان صلاته المباشرة وغير المباشرة بأعلام الإصلاح في أقطار المغرب العربي، لإظهار تأثير فكره وتفاعله مع العلماء

والزعماء المصلحين فيها، على أننا ـ قبل الدخول في تفاصيل ذلك كله ـ نقرر هاتين الحقيقتين:

أولاهما: أن هذه الأقطار المغربية كانت تمر منذ النصف الأول من القرن التاسع عشر إلى أوائل القرن العشرين مثل البلاد الإسلامية في المشرق بأسوأ ظروفها السياسية، فقد احتل جزء منها أي ثلاثة أقطار بالفعل وهي الجزائر وتونس والمغرب، بينما كانت طرابلس الغرب تنتظر وتترقب هي الأخرى مع موريتانيا مصيرهما الرهيب الغامض من الاستعمارين الإيطالي والفرنسي البغيضين. أي كانتا في مرحلة القابلية للاستعمار.

ثانيهما: أن هذه الأقطار المغربية ـ نتيجة هذا الواقع السياسي والاجتماعي والفكري المتردي ـ شهدت قبل زيارة الشيخ محمد عبده إلى بعض أقطارها، وقبل وصول فكره عن طريق المؤلفات والمجلات والجرائد حركة إصلاحية دينية قوية، أعجب الشيخ عبده نفسه بتيارها ورجالها، وهذا لا ينفي بالطبع دوره في توجيه بعضها وأثره في تكوين مصلحين جدد، وبالمقابل إيجاد معارضة مقاومة لتيار المجددين بل لمقاومة فكر الشيخ عبده نفسه.

والسؤال الذي نود طرحه ـ قبل المضي في استقراء صلاته بأعلام الإصلاح في الأقطار المغاربية، هل كان الشيخ محمد عبده مدفوعاً في صلاته مع بلدان المغرب برغائب الدول المستعمرة وبخاصة فرنسا، وأنه كان يؤدي دوراً لها ولمحافلها السريّة المشبوهة؟ وهل عمل على تكوين خلايا سرية فيها واستطاع أن يجاهر بفكره التنظيمي، أمام المصلحين، أو أنه مال في هذه الزيارات في أخريات حياته إلى الاعتدال، واكتفى بمداهنة تلك المؤسسات التي ورطته واختارته لهذه المهمة الصعبة؟. حرصاً على هدايتها وبيان الطريق الأوفق لها.

أ ـ صلته بأعلام الإصلاح في ليبيا:

كانت صلة الشيخ محمد عبده بليبيا، أو طرابلس الغرب ـ كما كانت تسمَّى عهدئذ ـ صلة محدودة وغير مباشرة في الغالب، إذ كانت ليبيا محكومة بالحكم أو

العهد العثماني الثاني الذي امتد منذ سنة (1251/ 1835) إلى سنة (1329/ 1911)[1] وقد عرف لمحمد عبده موقف الحذر من الحكم العثماني منذ الثورة العرابية في مصر، ونحن إذا تجاوزنا أسماء قلّة من طلاب العلم الليبيين الذين أخذوا عنه العلم في الأزهر في أواخر القرن التاسع عشر، فإننا نرى أن الوشائج والصلات الرابطة بينه وبين هذا القطر الأدنى من أقطار المغرب العربي مجرد وشائج وصلات فكرية تجريدية محدودة وغير مباشرة، تشير في مجملها إلى اتصال ثلة من النخبة الليبية في ذلك العهد الذي سبق الاحتلال الإيطالي بفكره وفكر أستاذه الشيخ جمال الدين الأفغاني.

بيد أن الطريف في هذه الصلة المحدودة مع ليبيا أنها ابتدأت كما سبقت الإشارة في فترة مبكرة من حياة محمد عبده، وأنه كان فيها الآخذ المتلقي عن طريق الفكر الديني الصوفي الرائج في البيئة الليبية، آنذاك والذي كان له التأثير الفعال على مجرى حياته التي كانت تمر ـ بمرحلة قلق وتوتر وزهد غالب في التحصيل، وعزوف مستبد عن حلق الشيوخ في الأزهر، وازورار عمّا كانوا يدرسونه من كتب وفنون مالوا فيها إلى الإغراب والإظلام، ولم ينقذه من هذه الحيرة الدامسة، والذهول ـ كما أسلفنا ـ، إلا خال أبيه الشيخ درويش خضر[2] أحد المتصوفة الزهاد، الذي تأثر في حياته بما أخذه وتلقاه من أوراد صوفية، وذكر ورسائل في أثناء رحلاته إلى الأراضي الليبية من انخراطه في الزاويتين الصوفيتين التربويتين الزاوية السنوسية في برقة، والزاوية المدنية في مصراتة،

---

(1) راجع شارل فيرو «الحوليات الليبية، رأفت غنيمي الشيخ» في تاريخ العرب الحديث فرنشسكوكورو «ليبيا أثناء العهد العثماني الثاني» وأحمد صدقي الدجاني «ليبيا قبيل الاحتلال الإيطالي».

(2) عباس العقاد (محمد عبده): 88 عبد الحليم الجندي (الإمام محمد عبده): 9، د/ عبد الله شحاتة (الإمام محمد عبده): 32 السيد يوسف (الإمام محمد عبده) 12.

وكلتاهما من زوايا الطرق الصوفية التعبدية السلفية المشهورة في البلاد الليبية[1] وقد قص الشيخ محمد عبده أخبار هذه المرحلة القلقة من حياة طفولته التي زهد خلالها في العلم الذي تلقاه في الأزهر، وميله الذي غلب عليه وقتئذ إلى اللهو والزهو والفخفخة حسب تعبيره ثم كيف لقي الشيخ درويش خضر أحد أتباع الزاوية المدنية الطرابلسية الذي أخذ جماح عناده بلطف، ومال إلى ترويضه إلى أن سلمه بعض ما كان يقرأه من الرسائل الصوفية التربوية للسيد محمد المدني الطرابلسي والتي كان يكتبها إلى بعض مريديه، والتي عزف عنها الشيخ بل الفتى محمد عبده في البدء، ثم عاد إلى قراءتها، وتأمل معانيها حتى أحدثت في حياته وعقله بل في أعماق روحه الانقلاب الكبير الذي غدا بفضله مهذباً سوياً، يحب العلم وأهله، ويعول على الفضائل، ويحتقر الصغائر، ومما جاء في مذكراته التي أفصح فيها عن مظهر هذا التحول الروحي بتوجيه الشيخ خضر والرسائل المدنية الصوفية قوله: (كانت هذه الرسائل تحتوي على شيء من معارف الصوفية، وكثير من كلامهم في آداب النفس، وترويضها على مكارم الأخلاق وتطهيرها من دنس الرذائل، وتزهيدها في الباطل من مظاهر هذه الحياة الدنيا، لم يأت عليَّ اليوم الخامس[2] إلا وقد صار أبغض شيء إلي ما كنت أحبه من لعب ولهو، وفخفخة وزهو، وعاد أحب شيء إلي ما كنت أبغضه من مطالعة وفهم، وفي اليوم السابع سألت الشيخ ما هي طريقتكم؟ فقال طريقتنا هي الإسلام.

فقلت أوليس كل الناس بمسلمين؟، قال: لو كانوا مسلمين لما رأيتهم يتنازعون على التافه من الأمر، ولما سمعتهم يحلفون بالله كاذبين بسبب وبغير

(1) راجع د/ محمد مسعود جبران (محمد كامل بن مصطفى وأثره في الحياة الفكرية في ليبيا) د/ عبد الحميد عبد الله الهرامة (فصول من الحياة الثقافية في ليبيا.

(2) يقصد اليوم الخامس من فترة إقامته في طنطا في قرية (كنيسة أورين) حيث قدر له أن يلتقي في مرحلة الإجازة بالشيخ درويش خضر.

سبب سألته: ما وردكم الذي يتلى في الخلوات أو عقب الصلوات؟ قال: لا ورد لنا سوى القرآن، نقرأ بعد كل صلاة أربعة أرباع مع الفهم والتدبر.

قلت: إني لم أفهم القرآن، ولم أتعلم شيئاً.

قال: أقرأ معك، ويكفيك أن تفهم الجملة، وببركتها يفيض الله عليك التفضيل، وإذا خلوت فاذكر الله قال الشيخ محمد عبده في هذا السياق من مذكراته، ذاكراً فضل الشيخ درويش خضر والرسائل المدنية في توجيهه وإنقاذه مما مرَّ به من البلبلة والاضطراب (فلم تمض علي بضعة أيام إلا وقد رأيتني أطير بنفسي في عالم آخر غير الذي كنت أعهد، واتسع لي ما كان ضيقاً، وصغر عندي من الدنيا ما كان كبيراً، وعظم عندي من أمر العرفان، والنزوع بالنفس إلى جانب القدس ما كان صغيراً، وتفرقت عني جميع الهموم، ولم يبق لي إلا هم واحد، وهو أن أكون كامل المعرفة، كامل أدب النفس، ولم أجد إماماً يرشدني إلى ما وجهت إليه نفسي، إلا ذلك الشيخ الذي أخرجني في بضعة أيام من سجن الجهل إلى فضاء المعرفة، ومن قيود التقليد إلى إطلاق التوحيد.

هذا هو الأثر الذي وجدته في نفسي من صحبة أحد أقاربي وهو الشيخ درويش خضر، وهو مفتاح سعادتي أن كانت لي سعادة في هذه الحياة الدنيا)[1].

فهذا الموقف الذي صوَّر المترجم أبعاده وعمق فاعليته في نفسه يدلنا من قريب على تأثير التجربة الصوفية السائدة في بعض مدن ليبيا وزواياها على روح الإمام، وتوجيه حياته، بل كما ذكر في تحقيق سر سعادته.

ومن الأخطاء التاريخية التي وقع فيها الدكتور محمد الصادق عفيفي ادعاؤه بأن العلامة الليبي المصلح الشيخ محمد كامل بن مصطفى (1828/ 1897) كان أحد تلاميذ الشيخين جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، وأنه امتداد لجمعية العروة

(1) محمد عبده للأستاذ الكبير عباس محمود العقاد 90، 91 ـ الإمام محمد عبده للأستاذ عبد الحليم الجندي: 1، 11.

الوثقى[1]، ومن الغريب أن تجيء دراسات وبحوث وتآليف، وتذهب بعده هذا المذهب الخاطئ[2] وقد أثبت في أحد كتبي بالأدلة الموضوعية خطأ هذا المذهب، وأن الشيخ محمد كامل بن مصطفى لم يكن تلميذاً للشيخ جمال الدين الأفغاني، لأن الشيخ محمد كامل عاش في مصر في المدة الواقعة بين هذين التاريخين (1263/ 1270) بينما كانت أصلح أيام غرس جمال الدين في مصر في مدة إقامته بها من أول محرم (1288/ 1296) الموافقة (مارس 1871) أغسطس (1879)[3] أي أن الأفغاني نزل مصر بعد أن غادرها الشيخ محمد كامل بن مصطفى الطرابلسي بسنوات عديدة والذي قيل في نفي الصلة بين الشيخ محمد كامل بن مصطفى وبين الشيخ جمال الدين الأفغاني يمكن أن يقال أيضاً في نفي حدوث الصلة بينه وبين الشيخ محمد عبده، وبالأولى نفي أن يكون الشيخ محمد كامل تلميذاً له، فلقد كان الشيخ محمد عبده ـ كما يحدثنا التاريخ ـ صغير السن إبان وجود ابن مصطفى الطرابلسي في القاهرة، بل إن شهادة أو إجازة الشيخ محمد عبده من الدرجة الثانية التي حصل عليها من الأزهر كان منحه إياها الشيخ محمد العباسي المهدي شيخ الأزهر وقتذاك، وقد أسلفنا القول إن الشيخ محمد العباسي هذا كان صديقاً حميماً لمحمد كامل، كما كان زميله في التحصيل، وقد منحت هذه الإجازة العلمية للشيخ محمد عبده عام (1294/ 1877) أي بعد رحيل الشيخ ابن مصطفى عن مصر بسنوات عديدة تناهز أربعا وعشرين سنة[4].

أما التأثير الفكري والإصلاحي غير المباشر من الشيخ محمد عبده على نخبة المثقفين في مدينة طرابلس الغرب فيمكن أن يصح ويسلم به إذا صدق

(1) الشعر والشعراء في ليبيا: 238، الاتجاهات الوطنية في الشعر الليبي: 190.

(2) تجلى ذلك في بعض الرسائل الجامعية التي تناولت الحياة الأدبية والثقافية في ليبيا، والتي لا تزال إلى اليوم مرقونة بالآلة الكاتبة.

(3) زعماء الإصلاح في العصر الحديث: 62.

(4) محمد كامل بن مصطفى وأثره في الحياة الفكرية في ليبيا: 79.

القول الوارد في الوثيقة الغميسة التي اطلعت عليها في دار المحفوظات التاريخية بطرابلس[1]، والمتصلة بقضية إبراهيم سراج الدين المدني أو المكي الذي قيل إن فرنسا قد طردته من الجزائر، ثم نزل في طرابلس الغرب، حيث التقى بالنخبة المثقفة، وصار يحرك سواكنها بالتعليم والإصلاح فاتهم بتشكيل حزب سمته الإدارة العثمانية في عهد الوالي أحمد راسم باشا حزباً فسادياً ضد الدولة العثمانية، قدم، بموجبه إلى المحاكمة في سنة (1301/ 1883) وبقي هذا المتهم في السجن إلى أن توفي فيه[2]، إن هذه الوثيقة التي كتبها أحد المعمرين تذكر صراحة أن إبراهيم سراج الدين كان صحفياً وكاتباً وخطيباً، وتدل صراحة على أنه كان من تلاميذ الشيخين جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، ومن أنصار جمعية العروة الوثقى[3] فيكون تأثيره بذلك من التأثير غير المباشر لزعيمي هذه الجمعية.

ومن أشكال تأثير الشيخ محمد عبده غير المباشر ما تم أو وصل إلى بعض أعلام ليبيا وعلمائها عن طريق أفكاره التي كان ينشرها في جريدة الوقائع، والمؤيد، ومجلة العروة الوثقى[4] وأيضاً في كتبه وتآليفه فقد كشفت وثائق الأديب الطرابلسي أحمد الفقيه حسن (الجد) (1843/ 1886) عن شيء من هذا التأثير، إذ أفادنا محمد الخازمي في رسالته التي أرسلها إلى الأديب المذكور بمتابعة مثقفي طرابلس الغرب في العهد العثماني الثاني (جريدة العروة الوثقى التي كان يصدرها الشيخان جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده في باريس، وحرصهم على الحصول عليها من تونس التي كان يمثل الخازمي فيها مهمة وكيل طرابلس، وقد أخبر الخازمي صديقه أحمد الفقيه حسن (الجد) في هذه الرسالة بأن (العروة) لم تطبع منذ مدة، كما أشار إلى أن محررها يعني الشيخ محمد

---

(1) دار المحفوظات التاريخية بطرابلس الغرب ضمن الوثائق غير المصنفة.

(2) توجد هذه الوثيقة في دار المحفوظات التاريخية بالسرايا الحمراء بطرابلس ضمن الوثائق غير المصنفة.

(3) راجع د/ محمد مسعود جبران (أحمد الفقيه حسن وتحقيق ما تبقى من آثاره ووثائقه): 30.

(4) أحمد الفقيه حسن (الجد) وتحقيق ما تبقى من آثاره ووثائقه: 34.

عبده كان في زيارة إلى تونس[1] والخازمي يشير هنا إلى زيارة الشيخ محمد عبده الأولى إلى تونس 1884 والتي سنأتي إلى ذكرها.

ومن أبرز أسماء هذه النخبة المثقفة التي كانت تحرص على اقتناء (العروة الوثقى) من الطرابلسيين ومتابعة مقالاتها وأفكارها الشيخ عبد الرحمن البوصيري والأديب مصطفى بن زكري وأحمد النائب الأنصاري والأديب أحمد شتوان وحمزة ظافر المدني، وأحمد المهدوي وعبد الرحمن نور الدين والهادي الجواب وإبراهيم الحدادية وعبد الرحمن صدقي ومحمد باشالة[2] ولا ننسى أن نذكر في هذا المقام أسمى زعيمين ليبيين أعجبا بالشيخ محمد عبده، وتأثرا بأفكاره، وانفعلاً بدعوته وآرائه الإصلاحية وهما الشيخ سليمان عبد الله الباروني (1873/ 194) والأستاذ بشير السعداوي (1884/ 1957)[3].

أما الشيخ المجاهد سليمان الباروني فقد حل بمصر في سنة (1310/ 1897) للتحصيل والدراسة في الأزهر، ولم يصلنا شيء عن اتصاله أو عدم اتصاله بالشيخ محمد عبده في هذه الإقامة التي دامت ثلاث سنوات كاملة في الديار المصرية[4] كما حلَّ بها وأقام في سنة (1324/ 1906) والتي دامت أكثر من خمس سنوات[5] وقد لمس في الإقامتين ـ دون شك ـ أثارة من صدى الحركة التي رفع منارتها الشيخان جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، ولئن لم نقف على شيء من رأيه في الأفغاني، فقد وقفنا على بعض إعجابه بالشيخ محمد عبده الذي كان يجله، ويصفه بـ(العالم المنصف)[6]، وما من ريب في أنه اطلع على جملة من مقالاته،

---

(1) محمد مسعود جبران (أحمد الفقيه حسن «الجد») وتحقيق ما تبقى من آثار هو وثائقه: 185.

(2) م، ن: 30، 36.

(3) راجع ميلاد دولة ليبيا لمحمد فؤاد شكري.

(4) سليمان الباروني أثاره:

(5) م، ن: 43.

(6) سلم العامة والمبتدئين: 46، سليمان الباروني آثاره: 38/ 343.

وبعض مؤلفاته، وما من ريب أيضاً في أنه اتصل ببعض تلاميذه الكبار من أمثال الشيخ محمد رشيد رضا، والشيخ طنطاوي جوهري[1] أما الأستاذ بشير السعداوي فمن المسلم به أنه لم يلتق مباشرة بالشيخ محمد عبده، ولكنه تأثر بآرائه وأفكاره وبخاصة رسالته رسالة التوحيد، التي وصلت في أواخر القرن التاسع عشر إلى ليبيا وتونس والجزائر، وقد أعجب بها هذا الزعيم إعجاباً شديداً، وتعلق بمعانيها وأسلوبها، قال الدكتور محمد فؤاد شكري «وقد سلكت هذه الرسالة - في نظر السعداوي - أسلوباً جديداً لم يألفه فيما قرأه قبلها، يعتمد على التفكير الهادي الترتيب لبيان العقيدة الإسلامية وتوضيحها، ولما كانت دفاعاً قوياً عن الإسلام يدحض المفتريات التي افتريت عليه زوراً وبهتاناً، فقد تزايد تعلق البشير بالأستاذ الإمام، وراح يقرأ كل ما استطاع أن يعثر عليه من كتاباته»[2].

كذلك حرص السعداوي على قراءة مقالات الشيخ محمد عبده التي كان ينشرها في جريدة المؤيد[3]، وبخاصة مناظرته المشهورة في أوائل القرن العشرين (1899/ 1900) مع الوزير الفرنسي (هانوتو) الذي رمى الإسلام - سفهاً - بالنقص، وجعله سبباً في تخلف المسلمين، تمهيداً لغزو الفكر الإسلامي واستلابه ليسهل على المستعمرين بعد ذلك غزو أراضي المسلمين واستعمارها[4].

نعود فنقول لقد كان تأثير مترجمنا على مثقفي طرابلس الغرب (ليبيا) كان في الغالب - كما تبين - عن طريق تأليفه ومقالاته، إما عن الطريق المباشر المتمثل في التلمذة على دروسه ومجالسه الخاصة فقد كان محدوداً جداً، إذ لم نتبين من تلاميذه إلا الشيخ محمود نديم بن موسى المولود بطرابلس سنة (1293/ 1876) الذي أخذ عن شيخه محمد عبده بعض الدروس في الأزهر الذي نال

(1) سليمان الباروني آثاره: 37/ 383.

(2) ميلاد دولة ليبيا الحديثة: 403.

(3) م، ن: 403.

(4) الشيخان الأفغاني ومحمد عبده: 9.

إجازته ورجع إلى بلاده في السنة التي توفي فيها شيخه (1323/ 1905) (حيث ساهم مساهماته المختلفة في مجالات التدريس والقضاء والصحافة[1]، ومع ذلك فإننا لا ندعي أن هذا الشيخ محمود نديم بن موسى كان له تأثير إصلاحي كبير في وطنه طرابلس الغرب.

ب ـ صلته بأعلام الإصلاح في تونس:

في الحق إن الصدمة التي منيت بها تونس من الاستعمار الفرنسي الغاشم المتقدم مادياً في مقابل التخلف الملحوظ الذي انجرَّ على المملكة التونسية والبلاد الإسلامية بعامة بعد انكسار الدولة العثمانية في حرب ناورين (1241/ 1827) والتي دمر خلالها الأسطول التونسي[2]، أحدث هزة عنيفة في كيانها وآل بها إلى الضعف، كما حرَّك تقدم الأوربيين شعور التذمر والتمعر في المتعلمين والمثقفين التونسيين الذين كانت لبعضهم رحلات تأملية إلى أوربا ومطالعات في كتبها وتاريخها[3] وأوجد فيهم قبل الاحتلال وبعده خاصية النظر والتمييز فيما بينهم وبين الغرب الصليبي من تخلف وتقدم، ومن فوارق واختلاف، مما دعا النخبة الرائدة منهم إلى الامتعاض من وضع المسلمين، والدعوة العاجلة إلى ضرورة الإصلاح، والأخذ بسنن الله في الكون لتسير تونس والأمة المسلمة في سبل الرقي والمدنية وهذا المظهر هو ما تميزت به البلاد التونسية عن سائر البلاد المغربية إذ ما فتئ هؤلاء الأعلام التونسيون، بدءاً من عهد ولاية المشير المصلح أحمد باشا إلى ما بعد منتصف القرن العشرين ينهضون بعبء الإصلاح، وقد التقى الشيخ محمد عبده بطائفة غير قليلة من رجاله ورواده الأول الذين رأى

---

(1) من مظهر الحركة الفكرية والأدبية في ليبيا، الرحلات العلمية وتوثيق السند العلمي في العصر الحديث: 242. للدكتور محمد مسعود جبران ضمن أعمال ندوة المخطوطات والوثائق بزليتن.

(2) الحركة الأدبية والفكرية في تونس: 21.

(3) م، ن: 27 وما بعدها.

فيهم ـ فيما ذكر مؤرخو المرحلة ـ أهلية تامة للحوار والتعاون على نحو ما سيتضح، فزار بلادهم زيارتين، وقويت معهم أواصره الفكرية والإصلاحية.

وقد كان من أبرز المصلحين الذين سبقوا المرحلة التي زار فيها الشيخ محمد عبده تونس، ولم يقدر له اللقاء بهم الوزير خير الدين باشا التونسي[1]، صاحب كتاب (أقوم المسلك لمعرفة أحوال الممالك) والعالم الشاعر محمود قابادو[2] والجنرال حسين[3] وغيرهم من الذين سعوا مثله إلى التوفيق بين الإسلام والمسلمين والحضارة الغربية الحديثة.

أما أظهرهم من الجيل الذي تلا ذلك الجيل وجاء بعده وتزامن وجوده مع زيارتي الشيخ عبده، فهم الشيخ سالم أبو حاجب كبير أهل الشورى للمذهب المالكي ومحمد بيرم الخامس، ومحمد النخلي، ومحمد العزيز أبو عتور وعبد الرحمن الصنادلي، ومحمد السنوسي والبشير صفر وغيرهم.

وصفوة القول إن تونس التي زارها الشيخ محمد عبده زيارتين كانت مسكونة بتيارات قوية من الإصلاح الديني والمدني، من الزيتونيين ومن جماعة الخلدونية والصادقية على حد سواء وربما كان هذا العامل الحيوي مع غيره من العوامل الأخرى سبباً وجيهاً أغراه بالزيارتين إلى هذه الديار ومعرفة أعلامها ومصلحيها، وعقد الصلات مع تيارها الإصلاحي.

لقد زار الشيخ محمد عبده تونس زيارته الأولى في (صفر من سنة 1302هـ نوفمبر سنة 1884)[4] أي بعد ثلاث سنوات من دخول الاستعمار الفرنسي إلى تونس والذي تم في (جمادى الأولى سنة 1298 الموافق شهر مارس

---

(1) راجع محمد الفاضل بن عاشور تراجم الأعلام.

(2) من مظاهر الحركة الفكرية والأدبية في ليبيا، الرحلات العلمية وتوثيق السند العلمي بحث للدكتور محمد مسعود جبران، أعمال ندوة المخطوطات والوثائق: 1: 267.

(3) محمد الفاضل بن عاشور (تراجم الأعلام).

(4) الحركة الأدبية والفكرية في تونس: 59.

سنة 1881)[1]، وقد أقام الشيخ في تونس في هذه الزيارة (أربعين يوماً)[2] ومن الحق القول إنه ليس بين أيدينا ولا بين أيدي المؤرخين ما يدل على غرضه منها، هل كان مدفوعاً في ذلك برغبة شخصية ترويحية خاصة والاكتفاء منها بلقاء العلماء والأعيان والمصلحين بتونس؟ أو أنه كان مدفوعاً إلى ذلك من حيث يدري أو لا يدري برغبة فرنسية مكتمة ليعمل في ذلك المناخ بنزعته غير الثائرة على تهدئة الخواطر، وكسب الزعامات، والدعوة الهادئة للإصلاح واللفت إلى ضرورة الاستفادة الممكنة من معطيات الحضارة الغربية الوافدة من أجل مستقبل واعد كان يحلم به.

قصارى ما انتهينا إليه أن الشيخ محمد عبده استقبل استقبالاً كبيراً من الراعي والرعية في تونس (وأقام فيها نحواً من أربعين يوماً، تعرف فيها بالملك وولي العهد وأمراء البيت المالك،و أعيان العلماء، وحضر الدروس بجامع الزيتونة الأعظم، وأقام في قصور العظماء، واجتمع في نواديهم، وامتزج برجال العصابة الإصلاحية، وخلا في مجالس متواصلة بأعضاء العروة الوثقى في بيت الشيخ محمد السنوسي)[3] فهي على ذلك رحلة ودادية ترويحية استطلاعية ولكنها لا تخلو من صبغة العمل، ومن صفة التباحث ـ ضمن أهداف جمعية العروة الوثقى سواء في المسائل التونسية الخاصة أو في القضايا الإسلامية العامة[4] وقد أشاد الكثير من الكتاب والمؤرخين بهذه الزيارة، وبتلك الحفاوة التي لقيها الشيخ من الحكام والمحكومين، وبخاصة من أصدقائه الشيخ سالم أبو حاجب ومحمد بيرم الخامس، ومن محمد السنوسي وأعضاء جمعية العروة الوثقى وقد انتهت هذه الزيارة ـ كما تقدم بعد أربعين يوماً ولم يتسرب إلى كلامهم شيء من الشك في وجهة زيارته ومقصودها، وإنما هي في

(1) م، ن: 59.

(2) الحركة الأدبية والفكرية في تونس: 59، أعلام الزيتونة: 114.

(3) الحركة الأدبية والفكرية في تونس: 59/ 60.

(4) م، ن: 60.

نظرهم كما تقدم زيارة وديّة اطلع من خلالها على تونس وتاريخها ومعاهدها وطموحاتها، وربط العلائق بعلمائها وأعلامها ورجال الإصلاح فيها[1] بل أقر بعضهم بعظم فوائدها، وحسن عوائدها. ومن غريب الموافقات ـ مما ذكره هؤلاء المؤرخون والكتاب ـ خروج مظاهرة ضخمة بعد سفره بشهور ـ من مدينة تونس إلى المرسى حيث يوجد القصر الملكي ـ إذ قدموا للملك مطالب وطنية واحتجاجات شعبية، دعوا خلالها إلى الإصلاح، وأعقب ذلك كله حملة قمعية شديدة من السلطات الفرنسية الحاكمة، استهدف فيها الشيخ محمد السنوسي وتمت خلالها ملاحقة أعضاء (جمعية العروة الوثقى)، بتونس والتضييق عليهم بالنفي والإقالة من الوظائف الحكومية، وقد كان ذلك مما آلم الشيخ محمد عبده وأوجعه حينما وصلته الأخبار في بيروت[2].

أما الزيارة الثانية إلى تونس فقد جاءت بعد مدة غير قصيرة وبالتحديد بعد مرور أكثر من ثمانية وعشرين سنة في (رجب من سنة 1321 ـ أوت 1903)[3] ولم يأت فيها الشيخ محمد عبده إلى تونس مباشرة، ولم يجعلها خاصة بها، إنما كانت لاحقة لزيارته أو رحلته إلى الجزائر[4] التي سنأتي للحديث عنها وعن أعلامها ومصلحيها الذين التقى بهم الشيخ عبده.

وربما كان من المستحسن أن نشير هنا إلى الأجواء العامة التي سبقت زيارته الثانية والأخيرة إلى تونس، وتقدمت على حدوثها ليظهر لنا وجه النجاح فيها.

ما من ريب في أن زيارته الأولى في سنة (1302/ 1884)[5] قد أثمرت ثمارها المرجوة في ازدياد إعجاب العلماء التونسيين في جامع الزيتونة وفي الجمعية

(1) الحركة الأدبية في تونس: 58، 59.

(2) م، ن: 60.

(3) راجع الحركة الأدبية والفكرية في تونس، تاريخ الجزائر الثقافي.

(4) ذكر الأستاذ المنصف الشنوفي في الكراسات التونسية أن الشيخ جاء إلى تونس بالقطار.

(5) الحركة الأدبية والفكرية في تونس: 59.

الخلدونية به، وبفكره الحر وآرائه الإصلاحية التجديدية الجريئة التي عرف بها في مقالاته وكتبه وفتاويه، لقد تحلَّق حوله من جديد العلماء الكبار ورجال الإصلاح من أمثال الشيخ سالم أبو حاجب الذي تواصلت بينهما المكاتبة أكثر من عشرين سنة[1]، والشيخ محمد بيرم الخامس[2] ومحمد النخلي[3] كما اتصل به جيل جديد من الشباب المصلح[4] من أمثال الشيخ محمد الطاهر بن عاشور والصنادلي والبشير صفر كذلك انتشرت آراء الشيخ محمد عبده وشاعت قبل هذه الزيارة في أوساط التونسيين عن طريق مجلة المنار التي بدأ تلميذه الأثير الشيخ محمد رشيد رضا في إصدارها منذ سنة (1315/ 1898)[5] فقد تفاعلت طائفة كبيرة من المصلحين والمجددين بأفكارها وآرائها وفتاويها، وأيضاً بما كانت تنشره للشيخ من دروسه التي كان يلقيها في الرواق العباسي بالأزهر[6]، وفي الوقت نفسه أوجدت فريقاً آخر من المحافظين، صار يقف موقف الاستنكار والازورار من بعض أشكال هذا الإصلاح وما يحمله من أفكار وآراء[7] كذلك شهدت

---

(1) م، ن: 32.

(2) م، ن: 59.

(3) م، ن: 77.

(4) م، ن: 32 راجع المصدر نفسه.

(5) تاريخ الصحافة العربية: الأعلام: 126: 6، الحركة الأدبية والفكرية في تونس: 73.

(6) تاريخ الصحافة العربية، الأعلام.

(7) نشير هنا ـ على سبيل المثال ـ إلى موقف الشيخ صالح الشريف التونسي الذي تصدى للشيخ محمد عبده في زيارته الثانية لتونس في يوم 16 من سبتمبر 1903 أثناء مأدبة جمعت دعاة الإصلاح في دار الشيخ محمد محسن الأكبر، وكان موضوع الخلاف بينهما تأييد الشيخ عبده لرأي ابن تيمية ومحمد عبد الوهاب في إنكارهما زيارة القبور بعامة، وزيارة ضريح الرسول (ﷺ) بخاصة، قال أستاذنا أبو القاسم محمد كرو «والغريب أن هذا الموضوع نفسه كان سبباً مباشراً في نزاع مماثل بعد سبع سنوات من هذا التاريخ بين الشيخ الشريف والشيخ محمد رشيد رضا =

البلاد التونسية في مطلع القرن العشرين وبالتحديد في سنة (1320/ 1901) بروز مثقف حرٍّ صار يجاهر بتأثره بالإصلاح المشرقي أو كما يقول الشيخ العلامة محمد الفاضل بن عاشور (من طلبة جامع الزيتونة والخلدونية والمنقطعين للشيخ سالم أبو حاجب، والأستاذ البشير صفر، أعني الشيخ عبد العزيز الثعالبي[1] الذي صار يصدع في هذه البلاد بأفكار جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، ويعجب بالكواكبي وحسن حسني الطويراني وعلي يوسف، ويدعو إلى التطور والحرية، وفهم أسرار الدين، وأسرار الوجود، ويغرب بمقالات الحكماء والطبيعيين)[2].

كانت تلك الجواذب مجتمعة، مع ما تميزت به الصحافة التونسية من تمجيد الشيخ محمد عبده وفكره وإصلاحه، وفكر تلاميذه وأتباعه[3] مما حبب إليه المجيء إلى تونس مرة ثانية وتجديد ذكرياته مع أعيانها، وجعله يحمل (المنار على أن تسلك سياسة المجاملة مع الدولة الفرنسية، حتى لا تحجر دخول المنار إلى البلاد التونسية والجزائرية، ولا تمنع الإمام من زيارتها)[4] والحق أننا لا ندري المدة التي أقامها الشيخ محمد عبده في تونس خلال زيارته الثانية والأخيرة إليها بعد زيارته إلى الجزائر إذ أننا وقفنا على مجرد تاريخ مغادرته لها في 24 سبتمبر سنة 1903[5] ولم نقف على التاريخ المحدد لدخوله إليها عن طريق القطار من الأراضي الجزائرية وغاية ما اطمأننا إليه من أحوال الرحلة أن مناخها العام كان

= التلميذ والمريد الأول للشيخ محمد عبده عندما التقيا بدمشق في الجامع الأموي، حيث تناقشا إلى حد جعل الحكومة تتدخل» راجع حصاد العمر 2: 126، 128، 129.

(1) الحركة الأدبية والفكرية في تونس: 73.

(2) الحركة الأدبية والفكرية في تونس 73.

(3) م، ن: 75، 74.

(4) تاريخ الجزائر الثقافي.

(5) راجع الأستاذ المنصف الشوقي في بحثه (زيارة الشيخ محمد عبده لتونس) حيث قال (ومن تونس ذهب إلى مالطة ونابلي ولندن).

مساعداً على نجاحها، ومعيناً على تحقيق النتائج المرجوة منها، فقد التقت به النخبة من أعلام تونس من علماء جامع الزيتونة الأعظم ومدرسة الخلدونية، وجماعة جريدة الحاضرة، وهم أنصار جمعية العروة الوثقى ومجلة المنار ولاذت بمجالسة الصفوة منهم من أمثال الشيخ سالم أبو حاجب وعبد الرحمن الصنادلي ومحمد الطاهر بن عاشور ومحمد الأصرم والبشير صفر.

وأتيح للشيخ محمد عبده في ذلك المناخ أن يلقي محاضرة عامة في الخلدونية تحت عنوان يتصل باهتماماته واهتمامات الدعوة التي يحمل لواءها (العلم وطرق التعليم)[1] وقد تولّى تقديمه للجمهور الأستاذ محمد البشير صفر الذي كان ـ كما يذكر الأستاذ أبو القاسم كرو (على اتفاق تام مع تفكير محمد عبده في الاعتماد على التعليم كأهم وسيلة إيقاظ للأمة وتكوين أجيال مسلحة بالعلم وقوته الفعالة)[2] وهي المحاضرة التي نشرتها فيما بعد جريدة الحاضرة وتداولتها بعد ذلك الأيادي في تونس ومصر[3].

والذي لا خلاف فيه أن محمد عبده حرض في مجالسه الخاصة والعامة التي عقدها في تونس على أن السبيل الأمثل والأجدى للإصلاح، والطريق الأقوم للنهوض من كبوة التخلف والانحطاط، إنما هو العمل على فهم الدين الإسلامي القويم فهماً يكشف عن مثله العليا، ومقاصده السامية وأحكامه الشاملة، التي من شأنها أن تبعد المسلمين عن الأوهام والأضاليل والخرافات، وأنه لا سبيل إلى ذلك إلا بالرقي بالتعليم الديني والمدني، واتباع الطرق الواضحة التي تجمع في تناسق

(1) الحركة الأدبية والفكرية في تونس: 76.

(2) حصاد العمر: 194.

(3) وقد نقلت جريدة المؤيد والمنار وثمرات الفنون هذه المحاضرة في صفحاتها، ثم طبعت مرتين في طبعات مستقلة في تونس ومصر، وقد طلب فرح انطون أن ينشر هذه المحاضرة في مجلة «الجامعة» فأجابه الشيخ محمد عبده (أما ذكرك لمجمل ما ألقيته في تونس فإليك من ذلك ما تحب غير أني أحب أن ينسب إلى جريدة الحاضرة) الشرق في فجر اليقظة: 56.

وانسجام بين المعارف التراثية والمعارف الحديثة، وأن هذا لا يتأتى إلا بالأخذ من التراث الصحيح، والاستفادة من أوربا فيما تقدمت به، ولم يكن الذي ذهب إليه غريباً عن هذا الوسط الإصلاحي التونسي، فقد تردد صداه المدوي منذ عهد المشير أحمد باشا على لسان الشيخ محمود قابادو المتعدد المواهب والطاقات ومن جاء بعده من تلاميذه الوزراء والمصلحين من أمثال خير الدين باشا والجنرال حسين، والشيخ سالم أبو حاجب والشيخ عمر بن الشيخ وغيرهم.

وما من ريب في أن دعوة الشيخ محمد عبده ومذهبه الفكري هذا قد لقي قبولاً واستجابة، وصادف هوى ونجاحاً، وخلف مدداً وامتداداً حتى بعد رحيله عن تونس في 24 سبتمبر سنة 1903.

وقد تقدم ـ عند حديثنا عن حياة الشيخ ـ أنه لم تمض سنتان عن عودته من تونس إلى مصر حتى توفي بالداء العضال الذي أصيب به وذلك في سنة (1323/ 1905)[1]، فكانت لوفاته في نفوس عارفيه وتلاميذه في تونس صبغة حزن عميقة، لم تزدهم إلا إصراراً على تقديره، واتباع طرائقه، واللهج بأياديه.

على أن أبلغ تأثير الإمام عبده في الجيل الذي لقيه واحتضنه في الزيارة الثانية لتونس، هو الأثر الذي ترك طوابعه مجلوة في شخصية شاب عالم أديب نابه من شباب جامع الزيتونة، ومن وجهاء أعيان تونس هو الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور (1879/ 1973)[2] الذي لم يتجاوز عمره أثناء الزيارة الثانية للشيخ عبده سن الرابعة والعشرين[3]، فقد كان ابن عاشور بحق ـ خلال عمره الطويل ـ من أظهر شخصيات تونس التي تأثرت بالمنحى الفكري والإصلاحي للشيخ

(1) الحركة الأدبية والفكرية في تونس: 75، 76، 77.

(2) راجع بحثنا عنه في مجلة كلية الدعوة الإسلامية (محمد الطاهر بن عاشور والإصلاح التعليمي) ع1 س1.

(3) الحركة الدينية والفكرية في تونس: 75.

محمد عبده بخاصة، والأفكار الظاهرة للشيخين جمال الدين الأفغاني ومحمد رشيد رضا بعامة، فقد تفاعل ابن عاشور بشكل ملحوظ منذ تلك الزيارة ـ بشيوخه ـ مع منهاجه، وطريقة نظره، وعمل في أثناء تدريسه بجامع الزيتونة ومشيخته له بمبادئه حتى سُمِّي في الوسط التونسي منذ لقي الشيخ عبده بـ (سفير الدعوة في الجامعة الزيتونية)، وهي التسمية التي سمّاه بها الشيخ محمد عبده نفسه، فكان ابن عاشور تتويجاً لصلة الشيخ بتونس وعلمائها[1].

وآية هذا التفاعل أنه حرص على اللقاء به، وحضور مجالسه، بل إنه ألقى خطاباً أمامه عبر خلاله عن التعلق به وبأفكاره، ومما ورد فيه قوله (يا أيها الأستاذ إن مباديكم السامية التي ترمي سهمها الأفلج شوارد تقدم.. قد أوجبت لنفسي نحو لقياكم كثرة اشتياق، مع علو في محبتكم وإغراق، فلا تعجب أيها الأستاذ ـ أيده الله ـ من نفس أظهرت له التعلق عند ملاقاته الأولى، فأنا إن لم نلق شخصه من قبل فقد لاقينا ذكره وخرائده)[2] واقتدى ـ في حياة الشيخ محمد عبده به ـ في التدريس ببرنامجه إذ درس مقدمة ابن خلدون.

كما أنه كتب مقالات تأييدية بالأدلة المالكية فيما أفتى به الشيخ عبده في المسألة الترنسفالية، وفي ذبائح النصارى، ولبس لباسهم وهي الفتاوى التي نشرت في المنار، وأثارت غضب بعض العلماء على مفتي مصر في داخل مصر وخارجها ووجدت تأييداً من محمد الطاهر بن عاشور شيخ جامع الزيتونة المعمور.

كذلك نهض في أثناء توليه مشيخة جامع الزيتونة مرتين بإصلاح الجامع على النحو الذي حاول أن يصلح به الشيخ محمد عبده الجامع الأزهر وحقق

(1) المصنف الشنوفي ـ تقديم وتعريف بكتاب الصبح القريب لابن عاشور، حوليات الجامعة التونسية الهدده السنة 1969/ 144: الحركة الأدبية والفكرية في تونس: 76.

(2) م.ن.

مثله عدداً من كتب التراث، وكتب تفسيراً كاملاً للقرآن الكريم سمَّاه (التحرير والتنوير) دلَّ فيه على طول باعه في علوم العربية وعلوم المقاصد، جارى به تفسير الشيخ محمد عبده في النظر والاستقلال والتحرير من الضلالات.

ج ـ صلته بأعلام الإصلاح في الجزائر:

كان قد مر على الاحتلال الفرنسي البغيض للجزائر ـ عند وصول الشيخ محمد عبده إليها في صيف (1321/ 1903) ـ ثلاثة وسبعون عاماً، لاقت خلالها صنوف الظلم والعذاب، وذاق أهلها من الآلة العسكرية الفرنسية المتقدمة ألوان القتل والقهر والإبادة، ولقد تعددت الثورات والانتفاضات عبر هذه السنين، وسجل أبطال الجزائر بطولات ومفاخر، ولكن الفارق الحضاري بينهم وبين الأمة المستعمرة المستبدة كان كبيراً مع قلة النصير من بلاد العرب والإسلام فوقف ذلك الوضع حائلاً دون تحقيق الأمل في النصر وكسب الاستقلال[1].

تلك هي الحالة العامة الغالبة على هذه البلاد حين وصول المترجم إليها في صيف السنة المذكورة بعد زيارته إلى بريطانيا وفرنسا التي قضى بها أسبوعين[2]، ثم جاء منها مباشرة عن طريق البحر صحبة أبي القاسم الحفناوي المحرر في جريدة المبشر والذي فارق الشيخ عند وصول الباخرة إلى ميناء الجزائر[3] ليلتقي بعد ذلك بالشيخ عبد الحليم بن سماية، ومحمد بن الخوجة، وطائفة من علماء الجزائر ومثقفيها[4]. على النحو الذي تحقَّق له في زيارته الأولى إلى تونس المجاورة.

وما من ريب في أن شهرة (جمعية العروة الوثقى)، وجمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، ثم مجلة المنار وصاحبها محمد رشيد رضا كانت قد عمَّت الكثير من

---

(1) راجع العدد الخاص بالإمام محمد الطاهر بن عاشور في مجلة (جوهر الإسلام) التونسية وبحثنا عنه في مجلة كلية الدعوة الإسلامية ع1، ص 1 محمد الطاهر بن عاشور والإصلاح التعلمي.

(2) تاريخ الجزائر الثقافي: 585.

(3) م، ن: 585.

(4) تاريخ الجزائر الثقافي: 586/ 590/ 592.

أراضي الجزائر، وعقدت الصلة بين هؤلاء الشيوخ المشارقة وعلمائها ومصلحيها، قال الدكتور عبد الملك مرتاض (كان الجزائريون معجبين أكبر الإعجاب ـ منذ أواخر القرن التاسع عشر بالحركة السلفية التي كان يتزعمها جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، كما كانوا يتابعون متابعة مهتمة ما كان ينشر في مجلة العروة الوثقى التي صدرت بباريس سنة أربع وثمانين وثمانمائة وألف)[1].

في المقابل كان الشيخ محمد عبده نفسه على دراية واسعة بالجزائر وأحوالها، وما كانت تمر به من ضيق من وطأة هذا الاستعمار الفرنسي الجائر وكان عارفاً بحركات الإصلاح فيها، وأسماء بعض أعلامها وأعيانها الذين التقى ببعضهم، وصارت بينه وبين بعضهم الآخر مكاتبات ومراسلات، ويمكننا أن نحصر هنا روافد معرفته بالبلاد الجزائرية وبأعلام الإصلاح والتوجيه فيها في النقاط الآتية:

1 ـ ما وقف عليه من أخبارها وأحوالها وطبائع الاستعمار الجائر فيها من صديقه الأمير عبد القادر الجزائري الذي كان على صلة به وبأبنائه الأمراء محمد ومحيي الدين في أثناء إقامتهم جميعاً بأرض الشام منفيين[2].

2 ـ ما سمعه من أفراد الجالية الجزائرية المهاجرة إلى مصر وتونس والشام، وأيضاً في باريس أثناء إقامة المترجم بها.

3 ـ ما انتهى إليه من أخبارها وكفاحها من مشاهير المصريين الذين سبقوه بزيارتها من أمثال محمد فريد باشا وعبد العزيز جاويش، وأحمد شوقي وغيرهم[3].

4 ـ ما علمه من علماء جامع الزيتونة والمصلحين في تونس خلال زيارته الأولى لها سنة (1313/ 1885) وبخاصة من صديقه الشيخ محمد بيرم الخامس الذي زار الجزائر زيارات متعددة[4].

---

(1) الجدل الثقافي بين الغرب والمشرق: 73.

(2) تاريخ الجزائر الثقافي: 583/ 584.

(3) م، ن: 579.

(4) م، ن: 584.

5 ـ من خلال مطالعاته في التقارير والصحف والتآليف الصادرة في الشرق والغرب، ومؤدى ذلك أن الشيخ في زيارته هذه كان على علم تام بالجزائر ومعرفة دقيقة بأعيانها وعلمائها، وأن باعث الزيارة كان واضحاً في ذهنه، ومحدداً في برنامجه، بالرغم من محاولة الاحتواء من فرنسا لهذه الرحلة، وامتناع الشيخ من الاستجابة لذلك.

لقد انقسمت الآراء حول هذه الزيارة إلى الجزائر، فذهب فريق من الباحثين إلى أنها كما ألمحنا ـ كانت مبادرة شخصية من الشيخ محمد عبده للاطلاع على أحوال الجزائر، وتوثيق الصلة مع أعلامها ومصلحيها، وهو ما ذهب إليه تلميذه محمد رشيد رضا حينما قال: (إن هدفه كان الاطلاع بنفسه على أحوال المسلمين، وتتبع آثار الإسلام)[1] وقد تبعه في القول بهذا الرأي بعض الكتاب والمؤرخين.

بينما ذهب فريق آخر إلى القول بأن الزيارة، كانت مبادرة فرنسية كان يراد بها أن يستميل الشيخ الوجوه والأعيان والعلماء والمصلحين في الجزائر إلى اتباع الطرائق السلمية في التعايش مع الفرنسيين هذا من جهة، وهناك من جهة أخرى غرض آخر يتجلى حسب قولهم في (جذب الشيخ عبده الذي عاش في فرنسا فترة إبعاده عن الفلك البريطاني)[2] بل يمضي هذا الفريق ليتساءل بعد ذلك (ومن يدري فقد تكون لبريطانيا أيضاً مصلحة في زيارة الشيخ عبده لمستعمرة فرنسية غير عادية كالجزائر)[3].

وظاهر من قول هذا الفريق أنه ربط ـ فيما ذهب إليه من رأي ـ هذه الزيارة بالزيارة التي قام بها الشيخ في تلك الصائفة لكل من بريطانيا وفرنسا حسبما تقدم.

(1) مجلة المنار نقلاً عن تاريخ الجزائر الثقافي: 585.

(2) م، ن: 584.

(3) م، ن: 584/ 585.

والمتتبع لأقوال هؤلاء القائلين بأن المبادرة في الزيارة لم تكن شخصية وإنما هي على الراجح مبادرة فرنسية، يستندون على جملة من الأدلة يمكن حصرها في النقاط الآتية:

1 ـ أن الشيخ قام بهذه الزيارة مباشرة بعد زيارتيه إلى بريطانيا وفرنسا، وأن رخصة الدخول إلى الجزائر لا تعطى من فرنسا (إلا لمن تعهد بعدم إثارة الشغب، والخوض في المسائل الحساسة والسياسية)[1].

2 ـ ذكروا أنه وجد الشيخ أبا القاسم الحفناوي في انتظاره بمرسيليا وهو الذي رافقه إلى الجزائر، والحفناوي ـ كما سبقت الإشارة ـ صحفي في جريدة (المبشر) التابعة للحكومة الفرنسية[2] فاستنتجوا من ذلك أنه ترتيب فرنسي رسمي.

3 ـ أن فرنسا المستعمرة كانت تريد بإفساح المجال للزيارة إلى الجزائر ـ تحقيق كسب دولي لمقاومة فكرة الجامعة الإسلامية التي دعا إليها في أواخر القرن التاسع عشر السلطان عبد الحميد الثاني، وتحقيق كسب محلي داخل الجزائر، يتمظهر في تزيين صورة استعمارها، وتحفيز الجزائريين إلى التفاعل مع إدارتها فهي (تبحث دائماً عن طريقة يطمئن بها أهل الجزائر لحكومتهم، وتطمئن هي لرضاهم عنها)[3].

ولا شك في أن اهتبال فرصة زيارة عالم في حجم الشيخ محمد عبده ذي الشهرة الواسعة إلى الجزائر تحقق هذين المكسبين في آن واحد.

4 ـ كما ذكروا أن الطريقة التي تم بها اللقاء بين الشيخ عبده والشيخ عبد الحليم ابن سماية عند نزوله في العاصمة كانت هي الأخرى مدبرة ومريبة ولا تخلو من ترتيب فرنسي مبيت على نحو ما حدث له مع أبي القاسم الحفناوي، فقد

---

(1) تاريخ الجزائر الثقافي: 585.

(2) م، ن: 585/ 587.

(3) تاريخ الجزائر الثقافي: 589.

قيل إن الشيخ محمد عبده تعرف في باب عزون في العاصمة على (شيخ جزائري يبيع الدخان اسمه محمد بن عمر بن سماية، فكان سبباً في تعريفه بعمه الشيخ عبد الحليم بن سماية، والذي أوصله بدوره إلى السيد مصطفى الأكحل أحد التجار الجزائريين (وكان من أصحاب الثروة والجاه ومن المتعلمين، وكانت داره مفتوحة للجزائريين المثقفين والأجانب، وكان الشيخ عبده لا يكاد يغادر دار السيد الأكحل إلا قليلاً)[1].

5 ـ كذلك استندوا في أدلتهم في إدانة هذه الزيارة بأقوال الشيخ محمد عبده الداعية إلى وجوب المهادنة مثل توكيده على أن الناس في حاجة إلى أن (يعيشوا في سلام وراحة مع من يجاورهم من الأمم الأخرى، ولا يتعلقوا من الوهم بحبال تنقطع في أيديهم متى جذبوها فيسقطوا، فيما لا منجاة منه)[2].

وقد فسروا عبارة (من يجاورهم من الأمم الأخرى) بالمستعمرين الفرنسيين أو ما جاء في رسالته إلى الشيخ عبد الحليم بن سماية التي أرسلها إليه من صقلية بعد رحيله من الجزائر وتونس من تحذير من (النظر في سياسة الحكومة أو غيرها من الحكومات، ومن الكلام في ذلك، فإن هذا الموضوع كبير الخطر، قريب الضرر)[3] واستدلوا من قوله المذكور أنه دعاه وغيره إلى المهادنة والحياد مع الإدارة الفرنسية بل ربما ذهبوا إلى أنه دعا الجزائريين إلى عدم مقاومة الاستعمار الفرنسي.

وليس من غرضي في هذا البحث أن أدافع عن الشيخ محمد عبده أو أزين صورته، ولكن النصفة تقتضيني أن أثبت أدلة موضوعية أرى وجاهتها في مقابل الأدلة المذكورة، وهي:

---

(1) م، ن، 590.

(2) تاريخ الجزائر الثقافي: 593.

(3) م، ن: 593.

1 ـ أن الكثير ممن أرخوا لهذه الزيارة من الأعلام والمؤرخين الجزائريين من أمثال المؤرخ محمد على دبوز وعبد الملك مرتاض قد نظروا إليها نظرة خالية من الريبة، بل ذهبت نظرتهم من خلال ما توفر عندهم من وثائق وحقائق مذهب الإعلاء والتقدير لقيمتها، ولم يصدر عنهم غمز في مجرياتها ونتائجها.

2 ـ إن القول بأن طريقة التعرف على الشيخ عبد الحليم بن سماية والشيخ أبي القاسم الحفناوي قبله، لا ترقى ـ في نظري ـ إلى مستوى أن تكون حجة على الشيخ محمد عبده، أو أنها من ترتيب الإدارة الفرنسية المستعمرة، فربما كان هذا التعارف من باب المصادفات وهو جائز، وربما أن عارفي الشيخ من الجزائريين الذين التقى بهم في الشام أو فرنسا هم الذين أشاروا إليه بعنوان ذلك التاجر من أقارب الشيخ عبد الحليم بن سماية ليوصله إلى الشيخ عبد الحليم وليس بالضرورة أن يكون هذا اللقاء ترتيباً من فرنسا، ويرجح هذا الرأي أن الشيخ عبد الحليم نفسه كان من العلماء المصلحين، بل من العلماء الذين ناصبوا الاستعمار العداء، كما ورد في كتب مترجميه ودارسيه[1].

3 ـ الإشارة الواردة في بعض المراجع والقائلة إن بعض عملاء فرنسا وجواسيسها في مصر، حرروا رسالتين عدائيتين ضد محمد عبده إحداهما كتبت من القاهرة، والأخرى من الإسكندرية إلى الإدارة الفرنسية في الجزائر، طلبوا فيهما من الحاكم العام الفرنسي (شارل جونار) أن يحكم القبضة على زيارة الشيخ عبده، لأن الهدف منها في رأيهم (هو تحريض المسلمين على الثورة،و الخروج على الحكومة، ونبذ طاعتها، وأنه قادر على ذلك[2].

4 ـ أن الشيخ محمد عبده ـ استنكر في هذه الزيارة للجزائر اندماج المسلمين المطلق مع الفرنسيين، أو الأخذ بسياسة التجنس، بل حذر من أن يتخلى

(1) راجع محمد علي دبوز (زعماء الإصلاح في الجزائر).

(2) تاريخ الجزائر الثقافي: 586.

المسلم عن هويته وأحواله الشخصية[1] وهذا الاستنكار يخالف السياسة الفرنسية.

5 ـ ما أورده الدكتور أبو القاسم سعد الله في كتابه القيم (تاريخ الجزائر الثقافي) من أن الشيخ فوت على فرنسا مقصدها في أن يتوجه ـ عند انتهاء الزيارة ـ إلى فرنسا واستعمارها بالشكر والتقدير، ومدح إدارتها الحاكمة في الجزائر[2].

6 ـ ما أورده أيضاً ـ في مساقات حديثه الموسع عن هذه الزيارة وملابساتها من أن الشيخ محمد عبده كان خلالها ملاحقاً من الجواسيس الفرنسيين الذين (كانوا يعدون عليه أنفاسه، ويتتبعون خطواته ونظراته، فيكتبون عنه وعن زواره التقارير للفرنسيين)[3].

7 ـ كذلك نلحظ أن الشيخ العلامة محمد البشير الإبراهيمي رئيس جمعية العلماء الجزائريين، ومن أصحاب السابقة في محاربة الاستعمار الفرنسي ـ عندما تحدث عن ذكرى الشيخ محمد عبده التي مرت عليها سنوات عديدة، كتب مقالة مدحية سماها الدكتور عبد الملك مرتاض (تقديسية) وكان مما حلاَّه به يراعه المتميز قوله (الأستاذ الإمام أعجوبة الأعاجيب في الألمعية، وبعد النظر، وعمق التفكير، وحدة الخاطر، واستنارة البصيرة، وسرعة الاستنتاج، واستشفاف المخبآت، حكيم بكل ما تؤديه هذه الكلمة من معنى، منقطع النظير في صدق الإلهام، وسداد الفهم، ونصاعة الاستدلال، وتمكن الحجة، موفور الحظ من طهارة الدخلة، والانطباع على الفضيلة)[4].

---

(1) م، ن: 591.

(2) م، ن: 591.

(3) تاريخ الجزائر الثقافي 586.

(4) عيون البصائر، الجدل الثقافي بين المغرب والمشرق: 74.

فهذه النعوت الكثيرة في فضائل الشيخ النفسية، والحاملة ـ كما ذكر الدكتور مرتاض ـ (لنزعة تقديسية)[1] تدلنا من قريب وبعمق أن صورة الشيخ محمد عبده وزيارته إلى الجزائر تركتا انطباعاً ممتازاً في نفوس علمائها ومصلحيها، وكتابها وأدبائها سجله قلم الشيخ الإبراهيمي البارع، ولو تطرق إليه بل وإلى أولئك الأعلام شيء من الشك في مقاصده التي تنافي الفضيلة وطهارة الباطن لما حدث الشيخ الإبراهيمي ـ وهو من هو في العلم ومقاومة الاستعمار الفرنسي ـ نفسه بهذا المدح التقديسي حسب قول الدكتور أبي القاسم سعد الله.

والذي أطمئن إليه ـ بعد ما قدمناه من الحجج التي تقف في مواجهة حجج الفريق المذكور، والتي تنفي أيضاً الشبهة عن زيارة الشيخ محمد عبده أن الشيخ محمد البشير الإبراهيمي ذكر في كلمته المادحة أن الشيخ في زيارته إلى الجزائر، استطاع بالخصال التي دلَّ عليها الشيخ محمد البشير الإبراهيمي أن يستفيد منها في نشر أفكاره وآرائه، وأن يوثق علائقه مع أخوانه المصلحين الجزائريين[2].

أما على المستوى الأول فقد حققه في (إرشاد المسلمين إلى حقيقة دينهم والطريقة المثلى لإحياء لغته)[3] كما حثهم (على تحصيل العلوم الدينية والدنيوية وتوفير شروط الكسب والعمران، وترك صور التصوف الزائف، ودعوتهم إلى أن ينافسوا الأوربيين والفرنسيين في الصناعة والمدنية، وقد أتيح له أن يبث أفكاره هذه في الطبقة المتعلمة والواعية التي كانت ترتاد بين السيد مصطفى الأكحل، كما أتيح له ذلك من خلال درس تفسيره الذي ألقاه في جامع السيد الأكحل بالحامة، حيث فسر سورة (العصر) وحضره مئتان من الجزائريين، وشاركهم بالصدفة وفد مغربي رسمي كان يزور الجزائر أيامئذ[4].

(1) عيون البصائر: الجدل الثقافي بين المغرب.

(2) تاريخ الجزائر الثقافي: 587.

(3) م، ن: 591.

(4) م، ن: 591.

وأما على المستوى الآخر فقد أحكم صلته بأعلام الإصلاح في هذا البلـد، وتبادل معهـم الآراء في أشـكال التربيـة والتعلـيم والتوجيـه بـالرغم مـن الجـو المشحون بالجوسسة والمتابعة، وممن توثقت صلاته بهم مـن العلـماء والمـصلحين الجزائريين:

1 ـ العلامة الشيخ عبد القادر المجاوي، وكان على صلة متينة بالشيخ محمد عبده وشيخه جمال الدين الأفغاني، قبل هذه الزيارة قال أسـتاذنا محمـد عـلي دبـوز (ولما زار الشيخ محمد عبده الجزائر في سنة 1903م كان الشيخ المجـاوي مـن الوفد الذي استقبله وكان من ملازميه ومرافقيه، وقد أعجـب الـشيخ محمـد عبده بالشيخ عبد القادر وبزملائه العلماء المصلحين الذين سنذكرهم، وأثنـى عليهم وتوسم للجزائر في ميدان العربية والدين مستقبلاً زاهراً)[1].

2 ـ الشيخ عبد الحليم بن سماية، وهو أول من استقبله في الجزائر وكـان معروفـاً بالتعليم والإصلاح، وكراهية الاستعمار (وكان طريقه في الإصلاح هو طريق الشيخ محمد عبده في إصلاح النفوس بالدين الصحيح، والقضاء على البـدع، وتحسين طرق التعليم في العربية، وإنشاء شباب مـسلم عـربي، ممتلـئ بدينـه، يفهم القرآن ويجعله دستوره، قال الشيخ عمر راسم: الشيخ عبد الحلـيم أول من درس رسالة التوحيد للشيخ محمد عبده)[2].

3 ـ المصلح الشيخ محمد مصطفى الخوجة الملقب بالمـضربة كـان مـن العلـماء في اللغة والشريعة ومن الفصحاء البلغاء المقاومين للبدع والخرافات، ومن أتباع جمعية العروة الوثقى وصاحبها، والمتأثرين بأفكار الشيخ محمـد عبـده ومجلـة المنار[3] وقـد وجـد (في مؤلفـات الـشيخ عبـده وفي مجلـة المنـار أكـبر وسـيلة

(1) زعماء الإصلاح في الجزائر: 94.

(2) م، ن: 123.

(3) زعماء الإصلاح في الجزائر: 128.

للإصلاح الذي ينشده، فكان يقرأ المقالات الإصلاحية لرشيد رضا وغيره في مجالسه للناس، ويشرحها لهم ويعلق عليها، ولما طبع تفسير سورة (العصر) للشيخ محمد عبده، وهو جزء من الدرس الذي ألقاه في الجزائر، فرح به الشيخ المضربة كل الفرح فقرأه على الناس عشر مرات في مجالسه، وكان يفعل ذلك بكل ما يعجب به من آثاره الأخرى)[1].

ولقد استحكمت صلة الشيخ محمد مصطفى الخوجة بالأستاذ الشيخ في هذه الزيارة إلى الجزائر فكان من مرافقيه وملازميه،كما قويت بالرسائل التي كان يرسلها إليه فزادت مكانته وقيمته ارتفاعاً في نظره ونظر تلميذه رشيد رضا الذي أثنى عليه وعلى صديقه المصلح الشيخ عبد الحليم سماية إذ قال فيهما (ومن خيار علماء الجزائر الشيخ محمد بن مصطفى بن الخوجة صاحب المصنفات، والشيخ عبد الحليم بن سماية)[2].

وقد كانت لقطب الأئمة الشيخ محمد بن يوسف اطفيش الجزائري من بني يزقن صلات مكاتبة ومراسلة مع الشيخ محمد عبده، كانت علامة على الوداد والترابط بين فكريهما الإصلاحيين قال الشيخ محمد علي دبوز (وممن كاتبه (أي الشيخ اطفيش) من علماء الإسلام، الشيخ محمد عبده)[3].

وعندما توفي الشيخ عبده بعد زيارته الجزائر وتونس، ترك حزناً عميقاً في الجزائر وبخاصة في أعلامها، وانعكس صداه على المعجبين بالشيخ وفكره إثر زيارته إلى بلادهم مثل الشيخ محمد بن القائد علي الذي ضمن ذلك الحزن قصيدته، والجزائري الآخر المرموز له بـ(ع، ز) الذي صاغ أحاسيسه الشاجية في كلمة نثرية معبرة[4]. وكلتا الكلمتين نشرتا في مجلة المنار.

---

(1) م، ن: 129.

(2) م، ن: 129.

(3) زعماء الإصلاح في الجزائر: 353.

(4) تاريخ الأستاذ الإمام 2: 504.

بيد أن تأثير صلة الشيخ عبده لم يقف على أولئك الأعلام والمصلحين الـذين ذكرنا بعضهم وبعض تلاميذهم فحسب، بل امتد إلى ما بعد وفاته عـن طريـق مـا امتازت به شخصيته من قوة واستقلالية، وأفكاره الإصلاحية من حيوية ونـضج، وآراؤه الثاقبة والباحثة عن الطريق العملية المؤدية إلى الحفاظ على الكيان والهويـة، ليـؤدي دوره في الجيـل الجزائـري اللاحـق يقـول الـدكتور أبـو القاسـم سـعد الله (ويمكننا القول إن مدرسة الشيخ عبده ورشيد رضـا قـد أثمـرت ثمارهـا عـلى يـد الحركة الإصلاحية بين الحربين، وبالذات على يد جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، ومن أبرز دعاتها الشيوخ ابن باديس والعقبي والإبراهيمـي)[1]، وقـد بينـا الـصدى البعيد الذي بلغ حد التقديس ـ على رأي بعض الباحثين ـ والذي تركه الشيخ عبده في أعماق الشيخ محمد البشير الإبراهيمي المذكور، بل إن من الطريف حقـاً أن يمتـد هذا الأثر أيضاً ليؤثر بعد ذلك في الفيلسوف الجزائري المعاصر الأسـتاذ مالـك بـن نبي الذي اعتبر الشيخ عبده مصلح عقيدة حينما قال (كان باعث النهـضة في العـالم الإسلامي هو الشيخ محمد عبده مصلح عقيدة لا مصلحاً اجتماعياً والنمو التاريخي الذي حدث في العالم الإسلامي هو ثمرة مدارس العقيـدة[2]، ومـا مـن ريـب في أن الوجهة الإصلاحية للشيخ عبـده، وآراءه التـي بثهـا في كتبـه، وبخاصـة في رسـالة التوحيد قد أثرت على نحو ما في تفكير مالك من نبـي، وهـو مـا ذهـب إليـه أحـد الباحثين الكبار حيث قال (وفي مذكراته نعلم أنه تأثر منـذ صـغره بمجموعـة مـن المؤلفات ومنها رسالة التوحيد للشيخ محمد عبده[3].

د ـ صلته بأعلام الإصلاح في المغرب وشنقيط:

لم يكتب للشيخ محمد عبده أن يسافر إلى المغرب الأقصى المعـروف أيامئـذ بمراكش على الرغم من رغبته في هذه الزيارة ـ كما أنه لم يكتـب لـه أن يـسافر إلى

---

(1) تاريخ الجزائر الثقافي: 595 س.

(2) فكرة الأفريقية الأسيوية: 264.

(3) تاريخ الجزائر الثقافي: 217.

بلاد شنقيط (موريتانيا) آخر أقطار المغرب العربي جغرافياً، وإن كانت قد تحققت له صلات فكرية، وعلائق ثقافية ومعرفية ببعض أعلامها الذين التقى بهم في مصر أو في غيرها، أو عرفوه من خلال تآليفه وتصانيفه، أو مقالاته وفتاويه. وهو ما أطلقنا عليه الصلات غير المباشرة.

ومن الحق القول إن محمد عبده فكر تفكيراً جدياً في زيارة المغرب الأقصى خاصَّة، ضمن جولته الأخيرة في سنة (1321/ 1903)[1] ضرورة أن هذا البلد العريق بحضارته، والعميق بعطائه السياسي والثقافي كان يمر آنذاك، بأسوأ ظروفه التي تجلت فيها ظاهرة القابلية للاستعمار، ليس من قبل الاستعمار الأسباني الذي احتل أجزاء منه فحسب، بل من الاستعمار الفرنسي الذي كان يعد العدة في تلك السنوات لغزوه، ومنافسة الأسبان في استلاب جزء كبير من أراضيه[2] إلا أن الداء الوبيل الذي كان ينهك جسم الشيخ محمد عبده ـ والذي أفضى به إلى اختصار زيارته للجزائر وتونس ـ حال دون تحقيق هذه الرغبة، وعاقه عن اللقاء بإخوانه المغاربة، وقال آخرون (إن الشيخ عبده كان يخطط لزيارة المغرب سنة 1905، ولكن المرض أودى به، وكان اللورد كر ومر قد أخبر بول كامبون بالداء الخبيث الذي كان يعاني منه الشيخ عبده، والذي توفي به في 27 يوليو 1905)[3].

ويبدو أن بعض رجال الحكومة ووزرائها في المغرب كانوا على علم بهذه الرغبة من الشيخ في زيارة بلدهم، فسارع نجل الوزير محمد الجباس (العباس) إلى الجزائر حيث التقى به في أثناء إقامته فيها، عندما لم يتمكن والده الوزير من اللقاء بالشيخ فيها حينما دخلها بعد مغادرة الشيخ لها[4]، وأغلب الظن أن نجله

---

(1) تاريخ الجزائر الثقافي: 586.

(2) م، ن: 587.

(3) مجلة المنار عدد 3 مارس 1904/ 327.

(4) تاريخ الجزائر الثقافي: 587.

قد قدم له الدعوة، وأمّل أن يزور الشيخ عبده المغرب على نحو زيارته إلى تونس والجزائر، وربما تلقى هذا النجل وعد الشيخ بالزيارة في سنة (1323/ 1905)، والتي لم يقدر لها أن تتحقق بسبب وفاة الشيخ في السنة نفسها، مهما يكن من أمر فقد تردد فكر الشيخ محمد عبده في أوساط الديار المغربية ومصلحيها عن طريق أفكاره التي بثها في كتبه وفي مقالاته في العروة الوثقى ومجلة المنار، اللتين كانت تصل بعض أعدادهما إليها عن طريق بعض تلاميذه المغاربة الذين أخذوا عنه العلم وجملة من الدروس في الأزهر، أو التقوا به في زيارته الأخيرة في الجزائر أو تونس، أو ربما حتى في باريس، وتلك هي الروافد التي تم من خلالها الجدل الثقافي بين الشيخ وهذه البلاد قال الأستاذ عبد الله كنون في معرض حديثه عن الفكر المغربي، ذاكراً المؤثر الشرقي الذي من ضمنه فكر الشيخ محمد عبده.

ثالثاً: (النهضة الشرقية التي بلغت في هذا التاريخ إلى طور النضج والإنتاج، ولا سيما في مصر، وكانت آثارها ما بين علمية وأدبية وفنية، في الكتب والمجلات والصحف تصل إلى المغرب، فتتلقفها الأيدي بتلهف عظيم، ومنها آثار الشيخ محمد عبده، وتلميذه الشيخ رشيد رضا، وأستاذهما السيد جمال الدين الأفغاني)[1].

كما يذكر لنا تاريخ المغرب أن من أبرز رجالاته المصلحين الذين تتلمذوا على الشيخ محمد عبده في المشرق تلميذه العلامة المغربي المحدث أبو شعيب الدكالي (1356/ 1937)[2] والذي نهض فيما بعد بدور إصلاحي ودعوي كبير في بلاده يشابه دور أستاذه، وكان له الأثر البعيد في تلاميذه الذين هم من رجال الإصلاح الديني في المغرب من أمثال الشيخ محمد بن العربي العلوي، والشيخ محمد السائح، والشيخ محمد الحجوي[3] والشيخ المدني الحسني، قال الأستاذ

---

(1) أحاديث عن الأدب المغربي الحديث: 33.

(2) راجع كتاب أستاذنا الدكتور عباس الجراري عن هذه الشخصية (أبو شعيب الدكالي).

(3) راجع المصدر نفسه.

كنون في تحلية الشيخ أبي شعيب الدكالي، وبيان دوره (ذلك العالم المصلح الذي قيضه الله للمغرب في هذه الفترة، فجدد سند العلم، وأقام للسلفية مناراً عالياً بما أوتي من التبحر في علوم الكتاب والسنة وما كان له من الفصاحة والمعرفة بطرق الإقناع، فضلاً عن خبرته بأحوال العالم الإسلامي، التي اكتسبها في جولاته بالمشرق)[1].

ولقد شن الشيخ أبو شعيب الدكالي ضمن حركته الإصلاحية بالمغرب حملة شعواء ـ مثل شيخه محمد عبده ـ على الخرافات والأضاليل وصور الانحراف والدروشة، وأزال ماران على العقل المسلم في مرحلة تخلفه من أوهام، كما هجم في دعوته الإصلاحية على أوكار الجهل والبدع، ودعا إلى الإسلام الصحيح النقي، والدين القويم، ونادى بالأخذ بالعلم الذي هو سر الرقي[2]، وسانده في ذلك تلاميذه المذكورين وغيرهم من المصلحين.

ونختم القول في إظهار حقيقة الجدل الثقافي بين الشيخ محمد عبده وأعلام العلماء والمصلحين المغاربة، وصلاته بالنخب العالمة والمثقفة بالإشارة إلى طائفة من علماء شنقيط أو موريتانيا الذين ما فتئوا يزورون الشرق للحجِّ والتحصيل والتعليم والإقامة والسكن، والذين التقوا بالشيخ محمد عبده في دروسه بالرواق العباسي في الأزهر، أو في داره أو في الدور العلمية والرسمية التي كان يغشاها، ونكتفي في التدليل على هذا الجدل والتأثير والتأثر ضمن الحوار الإيجابي الدائم بينه وبينهم بالإشارة إلى الصلة المحكمة التي انعقدت بينه وبين العلامة الشيخ محمد محمود التلاميذ التركزي الشنقيطي[3] الذي كان يطلق عليه (أصمعي عصره)[4] وقد أقام الشنقيطي في مصر زمناً طويلاً استحكمت خلاله صلاته

(1) أحاديث عن الأدب المغربي الحديث: 32.

(2) عباس الجراري (أبو شعيب الدكالي).

(3) راجع بعض أخباره في رحلته المسماة الرحلة التركزية، وفي كتاب الوسيط في تراجم أدباء شنقيط.

(4) شعراء موريتانيا القدماء والمحدثون: 57.

بالشيخ محمد عبده وعلماء مصر في عصره، وقد حلاَّه السيد محمد رشيد رضا بقوله: (العلامة المحدث الذي انتهت إليه رئاسة علوم اللغة والحديث في هذه الديار، لا سيما علم الرواية للحديث الشريف، ولأشعار العرب المخضرمين)[1].

ومما ذكره الشيخ محمد رشيد رضا متصلاً بسياق الجدل الثقافي والحوار الفكري بين هذين العالمين، أن جماعة من المغرضين انتقدوا (رسالة التوحيد) للشيخ محمد عبده، ذاكرين أن فيها نزعة اعتزالية، وأنها لا تخلو من الشبهات، وراجعوا في ذلك العلامة محمد محمود الشنقيطي الذي بادر إلى قراءة الرسالة، بل قصد عقب القراءة بيت صديقه محمد عبده، حيث أعادا قراءتها في يومين (حتى زال الأشكال، واعترف الشنقيطي للمؤلف بالإصابة، وقول الحق كما أن الأستاذ الإمام سلم بما رآه من القول الراجح من مناظره ونظيره وصديقه)[2].

على أن مظهر الإنصاف ـ أمام المؤيدين والمعارضين للشيخ محمد عبده إنما تجلى من هذا العلامة المغربي الذي حضر نفسه الدرس الذي يلقيه الشيخ في الرواق العباسي ـ حيث وجده يبسط للحضور رأي الشيخ الشنقيطي في أمانة وإعجاب ـ فما كان منه بعد نهاية الدرس إلا أن وقف، وتحدث في روعة عن رسالة التوحيد وعمقها، (ثم ألقى قصيدة عامرة نوَّه فيها بمزايا الأستاذ الإمام، وعلو قدره)[3].

وصفوة القول: إن صلات الشيخ محمد عبده في أخريات حياته خاصة بأعلام الإصلاح في المغرب العربي بأقطاره مجتمعة ثابتة ومؤكدة بالطرق المباشرة وغير المباشرة على نحو ما أوضحناه في البحث، ودللنا عليه وربما مثلت هذه

(1) مجلة المنار، نقلاً عن المصدر المذكور: 56.

(2) شعراء موريتانيا القدماء والمحدثون: 58.

(3) م، ن: 58 وقد كان صهر الشيخ محمد محمود التركزي الشنقيطي الشيخ محمد الجنبيهي على خلاف رأيه منه فقد وضع كتابا أو أكثر تعرض فيه للشيخ محمد عبده والشيخ جمال الدين الأفغاني بالنقد، وبين خلالهما وسلوكهما على ما شاهده منهما على خلاف الصورة المشرقة التي شاعت حول حياتهما، راجع الإسلام والحضارة الغربية للدكتور محمد محمد حسين.

الصلات أقوى الوشائج، وأمتن العلائق بين مصلح من المشرق من مصر، وبين العلماء المصلحين في المغرب العربي بأقطاره المتعددة، وهو ما أغفل ذكره وتفصيله الباحثون المشارقة من قبل في بحوثهم ودراساتهم.

فقد استقى الشيخ محمد عبده مادة سعادته الروحية في طفولته ـ على نحو ما ذكر نفسه من الشيخ درويش خضر الذي أفاده بالأوراد والمعارف الصوفية التي استقاها من الزوايا الصوفية في البلاد الليبية،وبخاصة الزاوية المدنية كما أنه أفاد فيما بعد هذه البلاد وزعماءها، وأيضاً العلماء والمصلحين في تونس والجزائر والمغرب وموريتانيا بعلمه واجتهاده وفتاويه وطرائقه العملية الهادئة في الإصلاح الجامع بين الدين القويم في نقائه وشموليته وعمقه، وبين العلوم الجديدة والمستحدثة في تقدمها، جامعاً في ذلك بين «العقل والنقل والتجربة والوجدان»[1] مع ما كان يدعو إليه من النهوض بالأمة أو القاعدة بدل اعتماد مبدأ الثورات والانقلابات السياسية والتنظيمية السرية وهو المذهب الذي خالف فيه شيخه جمال الدين الأفغاني.

ولئن كان حظ هذه الأقطار المغربية من الاستفادة بهذه الصلات متفاوتة، إذ كان النصيب الأكبر منها لتونس والجزائر اللتين زارهما والتقى بعلمائهما، وألقى المحاضرات في بعض جوامعهما ومجالسهما، وعقد الأسمار والمطارحات في جملة من ربوعهما فإن تأثيره غير المباشر امتد إلى بقية تلك الأقطار عن طريق مؤلفاته وآثاره مثل رسالة التوحيد، والإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية وأيضاً عن طريق مقالاته وفتاويه وآرائه التي كانت مجلة المنار مجلى مهماً لها، كما أنه كان في المقابل سبباً رئيساً في انتشارها وتأثيرها في الأقطار المغاربية.

وما من ريب في أن ذلك التأثير العلمي والإصلاحي قد أحدث في الجملة الأثر البالغ على الوجهة الإصلاحية في بعض تلك الأقطار، سواء في فريق

(1) المدرسة الفكرية والمشروع الفكري: 10، 11.

أنصاره المصلحين المعجبين والمتأثرين بمنهاجه، والذين أيدوه بمقالاتهم، ونصروه بأمداحهم، وساروا على هداه في إصلاحهم، أو في الفريق الآخر المناوي الذي ناصبه كما ناصب تلاميذه العداء. مما أسهم في إيجاد حركة فكرية وعقلية عربية وإسلامية نشيطة.

وقد ظهر هذا التأثير والتأثر في شخصية محمد عبده وفي الحركات الإصلاحية في البلاد المغربية في حياته، وبعد وفاته فيما أشرنا إليه من حركة جمعية العلماء الجزائريين ومن إصلاح جامع الزيتونة بتونس وغيرهما من الحركات العلمية والتحررية الثائرة على مظاهر الجمود.

وقد ذهب الدكتور عبد الملك مرتاض إلى أن رحلة الشيخ محمد عبده إلى الجزائر (ساهمت في وجود حركة إصلاحية في الجزائر على النقيض من تونس والمغرب وليبيا)[1] والتي لا نجد فيها حسب رأيه ـ (إلا حركات إصلاحية ضعيفة لم تبلغ قط ما بلغته في الجزائر)[2]، ومع التسليم ببعض ما ذهب إليه من هذا التأثير في الجزائر، فإننا قد بينا بالأدلة ظهور حركات إصلاحية إسلامية في المغرب العربي كانت سابقة لزيارات الشيخ عبده ولظهور مؤلفاته فيه، مثل الحركة السنوسية والمدنية والكاملية في ليبيا، وحركة خير الدين باشا ومحمود قابادو والجنرال حسين في تونس والحركات الإصلاحية في الجزائر التي أشاد بها الشيخ محمد عبده نفسه وإن أقوى تأثيره إنما كان في رأينا ـ في البلاد التونسية التي زارها زيارتين في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، إذ تفاعل خلالهما مع المصلحين ـ شيوخاً وشباباً تفاعلاً كبيراً، وقد جلا البحث بعضه، استئناساً بما ذكره تلميذه الشيخ محمد رشيد رضا والعلامة محمد الفاضل ابن عاشور.

---

(1) الجدل الثقافي بين المغرب والمشرق: 74، 75.

(2) الجدل الثقافي بين المغرب والمشرق: 74، 75.

وقد تكفل البحث في مساقاته ببيان الوجهة الإصلاحية العملية وأبعادها للشيخ محمد عبده والتي صارت تميل في أخريات حياته بالرغم مما قيل في انتهاءاته قبل هذه المرحلة للمجامع السرية التي اتضحت له شبهتها وانحرافها ـ إلى الاعتدال والأصالة والعمل لصالح الإسلام والمسلمين، إذ لم يثبت لنا من خلال ذلك الاستقراء في تلك الصلات أنه دعا المصلحين المغاربة إلى تنظيمات سرية مشبوهة، أو جاهر أمامهم في هذه الأقطار بفائدة المحافل الماسونية، ولم يذكر معاصروه أو المؤرخون بعده أنه ناصر في صلاته المباشرة وغير المباشرة الاستعمار الفرنسي أو غيره، والمقدار الذي تركته وجهته الإصلاحية في مسير الإصلاح الديني والسياسي للأقطار المغربية، وبخاصة في تونس والجزائر، وقد نفى البحث بأدلة وجيهة الشبهات التي أثيرت عن صلاته بهذه الأقطار وارتباطها بالرؤية الفرنسية وإدارتها، وأكد ـ حسب المعطيات المتوفرة أنها زيارات ودية إصلاحية تشاورية خالصة من الغرض والهوى وهو ما أكَّده الكثير من زعماء الإصلاح المغاربة ورواده بلسان الحال ولسان المقال.

مصادر البحث ومراجعه

1 ـ أحاديث عن الأدب المغربي الحديث، عبد الله كنون ـ القاهرة ـ معهد الدراسات العربية العالية، 1964.

2 ـ أحمد الفقيه حسن (الجد) وتحقيق ما تبقى من آثاره ووثائق، د/ محمد مسعود جبران ـ ليبيا، مركز دراسة جهاد الليبين، 1988.3.

3 ـ أدباء تونسيون، رشيد الذوادي ـ تونس 1972.

4 ـ الأسس النظرية في مناهج البحث الأدبي العربي الحديث، د/ عبد السلام الشاذلي، مصر، دار الحداثة، 1989.

5 ـ أضواء على تاريخ تونس، البشير بن الحاج عثمان الشريف ت تونس، دار بوسلامة للطباعة.

6 ـ الإسلام والحضارة الغربية، د/ محمد محمد حسين، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1982.

7 ـ الأعلام، خير الدين الزركلي، بيروت، لا مط، ط3.

8 ـ أعلام ليبيا، الطاهر أحمد الزاوي، القاهرة، عيسى البابي الحلبي وشركاه، 1381.

9 ـ أعلام من الزيتونة، محمود شمام، تونس، الشركة التونسية الفنون الرسم 1417/ 1996.

10 ـ أعلام النهضة العربية الإسلامية في العصر الحديث، صلاح زكي أحمد ـ القاهرة ـ مركز الحضارة العربية، 2001.

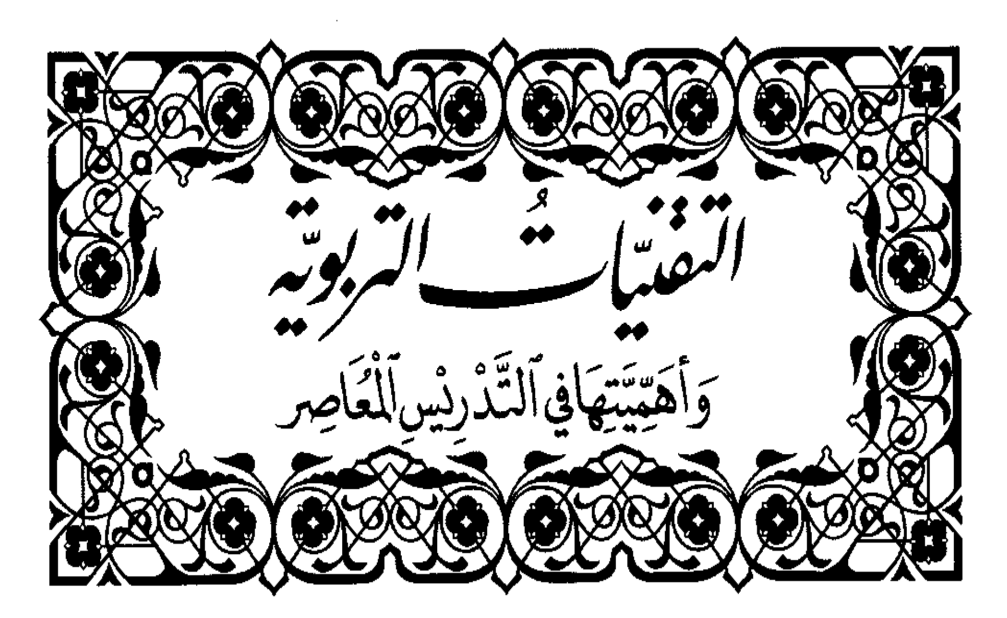
11 ـ الأفغاني ومحمد عبده (يردان افتراءات المستشرقين على الإسلام والمسلمين أبو بكر عبد الرزاق، مصر، مكتبة مصر، 1992.

12 ـ الإمام محمد عبده، رائد الاجتهاد والتجديد في العصر الحديث، السيد يوسف عصر، دار الآفاق الجديدة، 1999.
13 ـ الإمام محمد عبده بين المنهج الديني والمنهج الاجتماعي، د. عبد الله شحاتة ـ مصر.
14 ـ الإمام محمد عبده، عبد الحليم الجندي، مصر، دار المعارف، ط2: 1987.
15 ـ بلايا بوزا، محمد الجنبيهي ـ مصر ـ 1926.
16 ـ تاريخ الأستاذ الإمام، محمد رشيد رضا القاهرة.
17 ـ تاريخ الجزائر الثقافي، د/ أبو القاسم سعد الله، بيروت، دار الغرب الإسلامي.
18 ـ تاريخ الصحافة العربية، فيليب دي طرازي، بيروت، المطبعة الأدبية، 1913.
19 ـ تراجم الأعلام، محمد الفاضل بن عاشور، تونس، الدار التونسية النشر.
20 ـ التعليم الإسلامي وحركة الإصلاح في جامع الزيتونة، الطاهر الحداد تحق محمد أنوار بوسنية ـ تونس الدار التونسية 1981.
21 ـ الجدل الثقافي بين المغرب والمشرق، د/ عبد الملك مرتاض، الجزائر، دار الحداثة، 1982.
22 ـ جمال الدين الأفغاني، عبد الرحمن الرافعي، مصر، دار المعارف، 1991.
23 ـ جمال الدين الأفغاني، عثمان أمين، القاهرة، دار الثقافة للنشر.
24 ـ الحركة الأدبية والفكرية في تونس، محمد الفاضل بن عاشور، تونس، الدار التونسية للنشر.
25 ـ حصاد العمر، أبو القاسم محمد كرو الكويت مؤسسة البابطين، 1998.
26 ـ حوليات الجامعة التونسية ع3 ـ س 1966، ع5، 1968.
27 ـ رواد الإصلاح، رشيد الذوادي، مصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب 2000.

28 ـ الحوليات الليبية، شارل فيرو، تر، محمد عبد الكـريم الـوافي ـ ليبيـا، الـدار الجماهيرية للنشر.
29 ـ زعماء الإصلاح في العصر الحديث، أحمد أمـين، القـاهرة، مكتبـة النهـضة المصرية، 1965.
30 ـ زيارتا الشيخ محمد عبده لتونس، المنصف الشنوفي ـ الحوليـات التونـسية ـ الجامعة التونسية.
31 ـ سليمان الباروني (آثاره)، د/ محمـد مـسعود جـبران، ليبيـا، تـونس، الـدار العربية للكتاب 1991.
32 ـ الشرق في فجر اليقظة، أنور الجندي ـ مكتبة الأنجلو المصرية لات.
33 ـ شعراء موريتانيا القدماء والمحدثون، محمد يوسف مقلـد، الـدار البيـضاء، مكتبة الوحدة العربية 1962.
34 ـ صحافة ليبيا في نـصف قـرن، عـلي مـصطفى المـصراتي، بـيروت، مطـابع الكشاف، 1960.
35 ـ عيون البصائر، محمد البشير الإبراهيمي، الجزائر.
36 ـ فكرة الأفريقية الأسيوية، مالك بن نبي، تر عبد الصبور شاهين مكتبـة دار العروبة، القاهرة 1957.
37 ـ في تاريخ العرب الحديث، رأفـت غنيمـي الـشيخ ـ القـاهرة، دار الثقافـة، 1975.
38 ـ ليبيا أثناء العهد العثماني الثاني، فرانشسكو كورو، تر، خليفة محمد التليسي، طرابلس دار الفرجاني لآت.
39 ـ ليبيا قبيل الاحتلال الإيطالي، أحمد صدقي الدجاني، القاهرة، المطبعة الفنية الحديثة.
40 ـ مجلة المنار، محمد رشيد رضا. القاهرة.

41 ـ مجلة كلية الدعوة الإسلامية، محمد مسعود جبران ـ محمد الطاهر بن عاشور والإصلاح التعليمي ع 1، س 1.
42 ـ محمد عبده، عباس محمود العقاد، مصر، مكتبة مصر، لات.
43 ـ محمد كامل بن مصطفى وأثره في الحياة الفكرية في ليبيا، د/ محمد مسعود جبران، ليبيا، مركز دراسة جهاد الليبيين ط1، 1966.
44 ـ المدرسة الفكرية والمشروع الفكري، د. محمد عمارة ـ القاهرة ـ نهضة مصر، 1997.
45 ـ ميلاد دولة ليبيا محمد فؤاد شكري، القاهرة =، مطبعة الاعتماد، 1957.
46 ـ ومضات فكر، محمد الفاضل بن عاشور، ليبيا، تونس، الدار العربية للكتاب 1982.





د. عبدالسلام الجقندي

مقدمة:

لقد تزايد اهتمام العالم بتطبيق معطيات التقنية في مختلف المجالات الاقتصادية والاجتماعية مع بداية هذا القرن، الذي يمتاز بالانفجار المعرفي الهائل، وبخاصة في مجال العلوم النفسية والتربوية، وقد جاءت الثورة التقنية المتسارعة بوسائل وأساليب تهدف إلى خدمة الإنسان وزيادة معلوماته ومعارفه، ورفع مستوى قدراته، وكفاياته، ومهاراته بالقدر الذي يمكنه من مواكبة العصر والتفاعل معه بإيجابية. واستجابة لذلك حدثت تغيرات كبيرة في ميدان التقنيات التربوية في السنوات الأخيرة جعلت المؤسسات التربوية تهتم بإنتاج التقنيات الحديثة من وسائل سمعية وبصرية واستخدام الحاسوب والشبكة العنكبوتية ووسائل الاتصال واستخدامها في العملية التعليمية لأجل الحصول على المعرفة ورفع كفاءة العاملين في قطاع التربية، ولم يعد مقبولاً أن تعمل المدرسة بمعزل عن استخدام تقنية المعلومات وتوظيفها لتفعيل عملية التدريس.

إن مصطلح التقنية ما يزال يكتنفه كثير من الغموض في المفهوم والتطبيق لدى بعض الباحثين والمربين، وهذا ما دعا الباحث إلى محاولة تجلية هذا الأمر بتوضيح المصطلح وتطبيقاته التربوية، في بناء المناهج وطرق التدريس والوسائل التعليمية وتدريب المعلمين؛ فالتقنية ليست فقط الأجهزة والآلات والوسائل الحديثة في التعليم، بل هي بالإضافة إلى ذلك، الطريقة المنظمة لتخطيط وتنفيذ وتقويم العملية التربوية بما يؤدي إلى الجودة في التعليم. إن الوسائل التعليمية الحديثة كإنتاج تكنولوجي لا تحقق الفائدة المرجوة إذا لم يتوفر المعلم الكفء القادر على حسن استخدامها في التدريس بأسلوب منهجي، لتحقيق أهداف محددة بكفاءة عالية[1]. ويناقش الباحث النقاط التالية:

ـ مفهوم ودلالة مصطلح التكنولوجيا.

ـ مفهوم ودلالة مصطلح التكنولوجيا التربوية.

ـ المعلم واستخدام تقنيات التعليم.

تعريف التكنولوجيا:

هناك تعريفات كثيرة للتكنولوجيا بشكل عام وسأعرض لأهم هذه التعريفات.

يعرف «لاروس Larousse, 1978» التكنولوجيا بقوله: «هي دراسة أدوات وخطوات ومناهج مستعملة في شتى فروع الصناعة». أما «لوبوتي روبير LePetit Rober, 78» فيقول عن (التكنولوجيا) «دراسة التقنيات والأدوات والآلات والمواد المكونة للإلكترونيك»[2].

---

(1) انظر/ عبد النبي العمري، محمد الطاهر اللموشي، التقنيات التربوية، دار دنيا للطباعة، تونس، 1999م، ص 16 ـ 17.

(2) الحسين حجاد، محاولة لتحديد مفهوم التكنولوجيا التربوية، مجلة علوم التربية، العدد الأول، السنة الأولى أكتوبر 1991م، الرباط، ص 183.

والتكنولوجيا مجموعة من العمليات المنهجية المنظمة التي يتَّبعها الإنسان لحل مشكلة معينة، أو لتلبية حاجة أو تحقيق غرض يسعى إليه. ويرجع أصل كلمة «تكنولوجيا Technology» إلى الكلمة اليونانية «Techne» وتعني فناً أو مهارة، والكلمة اللاتينية «Texere» وتعني تركيباً أو نسجاً، والكلمة «Logos» وتعني علماً أو دراسة، وقد عربت الكلمة إلى «تقنيات» وتعني علم المهارات أو الفنون، أي دراسة المهارات بشكل منطقي لغرض أداء وظائف معينة[1].

فالتكنولوجيا هي «تطبيق منهجي للمعرفة العلمية من أجل أغراض عملية»[2].

ويعرِّف عالم الاجتماع «دونالد بيل Donald Bell» سنة 1973م، «التكنولوجيا هي التنظيم الفعال لخبرة الإنسان من خلال وسائل منطقية ذات كفاءة عالية، وتوجيه القوى الكامنة في البيئة المحيطة بنا للاستفادة منها في الربح المادي»[3]. ونفهم من ذلك بأن الطريقة بمفردها ليست تقنية، ولا الآلة بمفردها تقنية. فمصطلح «الأدوات والآلات والأجهزة» لا يجب فهمها بمعزل عن الأدوات الذهنية واللغوية وما توصل إليه البحث العلمي من نتائج أسهمت في معالجة وتحليل وتقييم المنتوجات وتطويرها. وغالباً ما يقع الخلط بين منتوج يعتبر ثمرة للعلم والمعرفة والمهارة، مثل السيارة، والطائرة، والحاسوب وبين التكنولوجيا نفسها، أي بين المنتوج والعمليات والتقنيات التي أدت إليه. فالطائرة مثلاً، هي منتوج تم التوصل إليه بفعل التقدم التقني. فهي إذن فكرة قبل أن تصبح آلة بعد تركيبها. ومن هنا يعد الفكر الإنساني المادة الأولية للتقنية[4].

---

(1) انظر/ محمد محمود الحيلة، تكنولوجيا التعليم بين النظرية والتطبيق درا المسيرة، عمان - الأردن 1998م، ص 21.

(2) كما نقله/ الحسين حجاد، مرجع سابق ص 184.

(3) كما نقله/ محمد محمود الحيلة، تكنولوجيا التعليم بين النظرية والتطبيق، مرجع سابق ص 21.

(4) الحسين حجاد، مرجع سابق ص 184.

وفي ضوء ما تقدم نستنتج بأن التكنولوجيا طريقة نظامية تسير على أساس المعارف المنظمة، وتستخدم كل الإمكانيات المادية وغير المادية المتاحة، بطريقة فعالة من أجل إنجاز الأعمال المرغوب فيها بمستوى عال من الإتقان أو الكفاية.

وبذلك يكون للتكنولوجيا ثلاثة معان تتصل في مجملها بالعمليات، والمنتوج، أو بهما معاً[1]. وبعد هذا العرض لمفهوم التكنولوجيا، نلقي الضوء على مصطلح التكنولوجيا التربوية.

تعريف التقنيات التربوية:

التقنيات التربوية هي «طريقة منهجية في التفكير والممارسة، وتعد العملية التربوية نظاماً متكاملاً يتم من خلاله تحديد المشكلات التي تتصل بجميع نواحي التعلم الإنساني وتحليلها، ثم إيجاد الحلول المناسبة لها لتحقيق أهداف تربوية محددة والعمل على التخطيط لهذه الحلول وتنفيذها وتقويم نتائجها وإدارة جميع العمليات المتصلة بذلك»[2].

وبذلك يمكن القول بأن التقنيات التربوية هي إدارة مصادر التعلم وتطويرها على أساس منحنى النظم وعمليات الاتصال في نقل المعلومات والمعارف، أما تقنية التعليم فهي نظام فرعي من التقنيات التربوية.

ويقصد بتقنية التعليم: العملية المتكاملة التي تقوم على تطبيق العلوم والمعارف عن التعلم الإنساني، واستخدام مصادر تعلم بشرية وغير بشرية بهدف تفعيل وتأكيد نشاط المتعلم الذاتي في العملية التعليمية باستخدام منهجية أسلوب المنظومات لتحقيق الأهداف التعليمية والتوصل لتعلم أكثر فعالية[3].

---

(1) انظر/ محمد محمود الحيلة، تكنولوجيا التعليم بين النظرية والتطبيق، مرجع سابق ص 22.

(2) http://ar . wikipedia. org/wiki/%D8%5/8/2009.

(3) المرجع السابق نفسه ص 1.

تعريف المنظمة العالمية للتربية والعلوم والثقافة «اليونيسكو»:

تقنية التعليم هي «منحنى نظامي لتصميم العملية التعليمية وتنفيذها وتقويمها تبعاً لأهداف محددة نابعة من نتائج الأبحاث والدراسات في مجال التعليم والاتصال البشري مستخدمة الموارد البشرية وغير البشرية من أجل إكساب التعليم مزيداً من الفعالية»[1].

ويبين المتخصصون بأن تقنية التعليم مفهوم يندرج على علوم التقنيات التربوية، ويعتمد هذا الوضع في أساسه على أن مفهوم التعليم يندرج بدوره تحت مفهوم التربية «Education»، ويكون الفرق بين التقنيات التربوية وتقنية التعليم بقدر ما ينظر إلى الفرق بين التربية وبين التعليم، وفي محاولة لوضع إطار نظري محدد لتعريف التقنيات التربوية، توصلت الأبحاث إلى أنها تتضمن الأفكار الأساسية المرتبطة بتنفيذ التعليم من خلال التقنية، كما يتضمن محاولات السعي العملي لتصميم وضبط أساليب الاستخدام والأداء، ومن ناحية أخرى فالتقنية ليس المقصود بها آلات ومعدات وأجهزة فقط، إنما هي خطة شاملة وإستراتيجية لتكامل أداء منظومة مفردات في الميدان التربوي[2].

فالتقنيات التربوية نوعان[3]:

أ ـ **النوع الأول**: هو ذلك الذي يؤكد أهمية معينات التدريس، ويرتبط بتقنية الآلات التي تتصل اتصالاً قوياً بتقنيات التدريس. ويهدف هذا النوع إلى زيادة تأثير التدريس من دون أن تزيد على نحو جوهري من تكلفة التعليم.

ب ـ **النوع الثاني**: ويتمثل في إعداد المواد التعليمية والبرامج التي تساعد على تطبيق مبادئ التعلم في تشكيل السلوك على نحو قصدي مباشر.. وهذه

---

(1) http: //ar. wikipedia.org/wiki/%AAD8p-1.

(2) http:// Faculty.ksu.edu.sa/7338/Pages/sdu.2 aspx.

(3) انظر/ جابر عبد الحميد جابر، التعليم وتكنولوجيا التعليم، دار النهضة العربية القاهرة، 1979 من ص 4 ـ 5.

النظرية للتقنية التربوية ترتبط، على نحو وثيق، بالمبادئ الحديثة للتعليم المبرمج. وتتميز بتحليل العمل وكتابة أهداف محددة، واختيار إستراتيجيات تعليمية مناسبة. وتعزيز الاستجابات الصحيحة والتقويم المستمر[1].

مصادر التعلم وتقنيات التعليم[2]:

أ ـ **الأفراد**: المدرسون والمشرفون ومساعدوهم (مصادر تعلم بالتصميم) كما يضاف إليهم المهنيون من البيئة مثل الأطباء والمحامين والشرطيين والعسكريين الذين يستخدمهم المدرس في تعريف دورهم للمتعلمين (مصادر تعلم بالاستخدام).

ب ـ **المحتوى التعليمي (الرسالة التعليمية)**: الأفكار والرموز والبيانات والمفاهيم والمبادئ والنظريات والميول (النفس حركية) والاتجاهات والقيم، وتصاغ في صورة كلمات أو رسوم أو صور سينمائية متحركة أو فيديو أو أقراص للحاسب.

ج ـ **المواد**: هي الأشياء التي تحمل محتوى تعليمي، فإذا كانت المواد قادرة على نقل التعليم فتسمى (وسط) مثل الفيديو والصوت والبرامج، أما إذا كانت لا تنقل التعليم كاملاً إلى المتعلم فيطلق عليها مواد ولا تسمى وسائط.

د ـ **الأجهزة والتجهيزات**: هي الأجهزة والأدوات التي تستخدم في إنتاج المصادر الأخرى أو في عرضها (الكاميرات، آلات التصوير، الحاسب.. إلخ).

هـ ـ **الأماكن**: هي الأماكن والبيئات التي يتم فيها تفاعل المتعلم مع المصادر الأخرى للتعلم، مثل المكتبة المدرسية والمعمل اللغوي والمبنى المدرسي وأنواع النشاط المدرسي.

---

(1) انظر/ مجلة العلوم التربوية، العدد الأول، السنة الأولى، أكتوبر 1991م، الرباط.

(2) http: //ar.wikipedia.org/wili/%D8%AA%D9%86%D9%88%... 5/8/2009.

و ـ **الأساليب**: هي مجموعة الطرق والإستراتيجيات وخطوات العمل التي يقوم بها الأفراد أو تستخدم بها المواد التعليمية والأجهزة التعليمية.

تقنية التعليم أهدافها وأهميتها:

تهتم تقنية التعليم بتنسيق وتنظيم وترابط كل الموارد المادية والبشرية المتاحة بهدف تحقيق أهداف التربية والتعليم، وتهتم التقنية بتحديد إستراتيجيات التدريس، وبتوصيف الأهداف الأدائية بطريقة واضحة قابلة للقياس والتقويم والملاحظة، كما تهتم بتحليل خطوات الدرس وطرق استخدام تعزيز استجابات التلاميذ، وبعمليات التقويم المستمرة، وبتحليل ما يراد منها من معلومات تفيد الجهات المسؤولة عن التخطيط التربوي مستقبلاً. وهناك محاولات جيدة لاستخدام التقنية مثل: التعليم المبرمج، والتدريس الجماعي، والتدريس المصغر الذي يستخدم في تدريب المعلمين. وقد أدخلت التقنية كمادة دراسية تركز على الاهتمام بـ: كيف نعلِّم التلاميذ، وكيف نكسبهم اتجاهات التفكير العلمي، واتجاهات التفكير الإبداعي في حل المشكلات. ويؤكد هذا الاتجاه في تطوير المناهج على تمكين التلاميذ من البحث عن المعلومات من مصادرها بأنفسهم «التعلم الذاتي»[1]. ويهدف تدريس هذه المادة إلى[2]:

1 ـ تحسين فعالية عملية التدريس، وتوفير الجهد والوقت والتكلفة، وذلك باستخدام نظم تعليمية حديثة وأشكال جديدة من التعليم يمكن أن تتكيف مع المشكلة. وإيجاد أنواع من التعليم المفتوح مع تغيير دور المعلم من المصدر الرئيس للمعرفة إلى منظم وموجه للعملية التعليمية.

---

(1) انظر/ كوثر كوجك، اتجاهات حديثة في المناهج وطرق التدريس، ط2، 1997م عالم الكتب، ص 106 ـ 110.

(2) http: //Faculty. ksu.edu. sa/ 7338/ Pages/ sdu. 2.3. aspx.

2 ـ تنمية الابتكار وتوليد الأفكار، وتوظيف المعلومات لحل المشكلات، والعمل التعاوني الذي يسهم في إشباع حاجات الدارسين، وتحسين واقعهم، مع ظهور دور جديد لتقنية التعليم من أجل مواكبة المعارف والأبحاث الحديثة وتنظيمها وتحديد أنسب الطرق لمعالجتها وتقديمها للمتعلمين وتدريبهم على كيفية التعامل معها.

3 ـ ملاحقة ومتابعة التغيرات التقنية المتسارعة، وأثرها على المجتمع سلباً وإيجاباً، والجهود التي تبذل للتحكم فيها.

4 ـ أن يمتلك التلاميذ القدرة على التعامل مع الأجهزة والمعدات التقنية، واستخدامها بشكل صحيح.

5 ـ التعرف على مصادر التعلم والمعلومات المتنوعة، وعدم الاقتصار على الكتاب المدرسي أو المعلم فقط.

6 ـ النظرة الشاملة لمفهوم محو الأمية من مجرد الإلمام بالقراءة والكتابة، إلى التعامل مع الوسائل العلمية الحديثة مثل الحاسوب، وشبكة المعلومات، والاهتمام بالجوانب الناعمة «Software» والجوامد أو الجانب الآلي «Hardware» وبذلك يتم ربط الوسائل بالإمكانات.

وفي سبيل تحقيق هذه الأهداف توصلت الأبحاث إلى ابتكار أدوار جديدة لتقنيات التعليم الحديثة لا تعتمد على الكتاب المدرسي في نقل المادة العلمية فقط، ولا على المعلم كمصدر للمعرفة، بل هناك مصادر أخرى لتقديم المعارف إلى المتعلمين في أماكن وجودهم، مثل ما يبث بالأقمار الصناعية لبرامج تلفزيونية مفتوحة، والدوائر التلفزيونية المغلقة في الجامعات، وأسطوانات الليزر وأقراص الكمبيوتر، والتسجيلات السمعية والبصرية المختلفة، والاتجاه نحو التعليم الذاتي واستخدام إمكانيات التسجيلات والمعامل متعددة الأغراض.

وبذلك تكون التقنية نظاماً متكاملاً ومعقداً من العناصر البشرية والآلات والأفكار والإجراءات والتشغيل والصناعة. ويترتب على إدخال هذا النظام المعقد كثير من المشكلات التنظيمية المتعلقة بإعداد المعلمين والإدارة المدرسية والتقويم التربوي والتي أهملت إلى حد كبير في البحوث وفي التطبيق في مجال التربية والتعليم[1].

ومن دواعي استخدام تقنية التعليم قصور الكتاب المدرسي وأساليب التلقين التقليدية، والانفجار المعرفي، والزيادة في عدد التلاميذ، وتطور وسائل الاتصال وسرعتها في نقل المعرفة من مكان إلى مكان فقد أصبح العالم قرية صغيرة.

المعلم واستخدام التقنيات التعليمية:

تولي المجتمعات اهتماماً كبيراً بتدريب المعلمين بصورة كافية ومستمرة، لكي يتمكنوا من استخدام التقنية بفاعلية.

لقد أثر استخدام التقنية في التعليم على طرق التدريس والوسائل التعليمية وأساليب التقويم، ومهما زودنا المعلمين بالمعدات والوسائل، فإن عدم تدريبهم التدريب الصحيح والكافي سوف يجعلهم يترددون في استخدامها، ولن يستفيد منها التلاميذ حتى لو استخدموها، وحتى ينجح المعلمون في استخدام الوسائل التعليمية عموماً ينبغي مراعاة بعض المبادئ منها: حسن الاختيار، والاستعداد، والتحكم، والتنفيذ والتقويم[2]. ويواجه المعلمون بعض الصعوبات في استخدام تقنية التعليم مثل:

---

(1) انظر/ إبراهيم عصمت مطاوع ـ واصف عزيز واصف، التربية العملية وأسس طرق التدريس، دار النهضة العربية بيروت 1986م، ص 61 ـ 65.

(2) انظر/ إبراهيم عصمت مطاوع وآخر، التربية العملية وأسس طرق التدريس، المرجع السابق نفسه، ص 64.

عدم توفر الوسائل في بعض المدارس، وعدم قدرة المعلمين على اختيار الوسيلة المناسبة وحسن استخدامها. والمدرس الماهر يستطيع استخدام الوسيلة بصورة طبيعية كجزء من الدرس وتوضيحه وليس للإثارة أو للترفيه أو التسلية.

إن التقنيات التعليمية يراد بها تحقيق أكبر قدر ممكن من الكفاية التعليمية والتدريبية في المجالين الكمي والنوعي، مستهدفة بنية التعليم والتدريب، ومحتواهما، وتأسيساً على ذلك فالتقنية هي نتاج البحث عن أساليب، وطرائق، وأدوات تعليمية، وتدريبية تمكن المجتمعات من تحقيق نشر التعليم وتعميمه على نحو أفضل، وأسرع، وأجدى، وبأقل جهد وكلفة، واستخدام التقنيات التعليمية يؤدي إلى إفادة التعليم والتدريب، من نتاج التقدم العلمي والتقني الذي يشهده العالم في شتى ميادين الأنشطة، والفعاليات الإنسانية. «وقد أصبح التركيز منصباً على التقنيات التعليمية كأسلوب في التعليم وطريقة في التفكير، وحل المشكلات، بالاستعانة بنتائج البحوث العلمية في ميادين المعرفة، ولتكون تلك التقنيات حلقة في هذا المخطط المنهجي الذي يبدأ بتحديد أهداف الدرس تحديداً سلوكياً والسير في خطوات متوالية تنتهي بالتقويم»[1].

لقد أولت التربية الحديثة اهتمامها بالمتعلم وما يقوم به من جهد ونشاط من أجل حصوله على الخبرة التي يحتاج إليها أو يميل إليها، وبذلك تصبح مهمة المعلم مساعدة المتعلمين في الحصول على الخبرة التي يحتاجون إليها بطريقة مناسبة، وفي الوقت المناسب.

إن الدور الجديد للمعلم يتطلب إعداداً تربوياً وأكاديمياً من خلال كليات العلوم التربوية، قبل الخدمة، والاستمرار في تدريبه بعد الخدمة وفق أحدث نظريات التربية ومستجداتها.

---

(1) محمد محمود الحيلة، تكنولوجيا التعليم بين النظرية والتطبيق، مرجع سابق، ص 61.

فالمعلم ـ وفقاً لهذا الدور ـ هو مدير للعملية التربوية، يجمع بين جوانبها المادية والبشرية، في إطار الظروف والإمكانات المتاحة له، لتحقيق أهداف التربية.

إن أكثر التحديات التي تواجه المعلم اليوم تتعلق بالتقدم العلمي والتقني والبحثي في مختلف المجالات، وهذا يلقي مسؤولية كبيرة على مؤسسات إعداد المعلمين وذلك بالعمل على تطوير وتحسين برامجها، ليكونوا قادرين على استثمار التقدم التقني وأدواته في إثراء العملية التعليمية التعلمية، سواء من خلال تقديم خبراتها في المناهج أم استخدامها كتقنية مساعدة بها يغطي مجالاً واسعاً من أنشطة الحياة بهدف تهيئة المتعلم لمواكبة التغير الذي يعتبر سمة أساسية للعصر الحاضر والمستقبل[1].

مما سبق يتضح أن الأخذ بالتطورات الحديثة في معرفة التقنية واستخدامها يعد ضرورياً في تربية المعلمين من أوجه كثيرة أهمها[2]:

1 ـ النظم الجديدة التي أدخلت لتربية المعلمين مثل نظام التعليم عن بعد، ومن أمثلته: التعليم من خلال القمر الصناعي، ونظام التعليم بمساعدة الحاسب الآلي.

2 ـ دعم الاتجاه نحو تفريد التعليم وإثراء الموقف التعليمي بأساليب وأدوات تقنية تربوية متطورة مثل: الحاسب الآلي، والفيديو، والدوائر التلفزيونية المغلقة، والتعليم المبرمج.

3 ـ ساعدت على إيجاد أساليب تربوية جديدة في برامج إعداد المعلمين مثل: التعليم المصغر، والتفاعل اللفظي، وأسلوب الكفايات، وأسلوب الأداء، كما ساعدت على إيجاد أجهزة أكثر كفاءة في حفظ المعلومات، وفي استدعائها، مما يسَّر استيعابها والحصول عليها بسهولة.

---

(1) انظر: محمود أحمد شوقي، محمدمالك محمد سعيد، تربية المعلم للقرن الحادي والعشرين، مكتبة العبيكان، الرياض، 1995م، ص 66 وما بعدها.

(2) انظر: محمود أحمد شوقي، محمد مالك محمد سعيد، تربية المعلم للقرن الحادي والعشرين، مرجع سابق ص 129 ـ 130.

ويظهر دور التربية في المعاونة على أن يتحول التغير التقني للمجتمع إلى تغير اجتماعي وثقافي يؤدي إلى تغير الكثير من سلوكيات وعادات وقيم المجتمع بما يتفق مع فلسفته وأهدافه ونظرته إلى الإنسان والكون والحياة، وبناء أفراده بناء متوازياً يستند إلى ثوابت الدين والقيم الإسلامية، بحيث تتكون لدى الأفراد قابليات وقدرات لاستخدام الأسلوب العلمي والبحث التجريبي، والاتجاه إلى المبادأة، وتهيئة مناخ تسوده الحرية والعدالة والمساواة، يشجع الأفراد على تقبل التغير المتسارع في مناحي الحياة، وظهور الابتكار والإبداع مما يساعد في تحقيق التغير الحضاري المنشود في أقل فترة ممكنة وعلى أعلى مستوى متقدم. إن نقل التقنية ليس هدفاً في حد ذاته ولا يحقق التقدم الحضاري الذي نريده، فالتنمية الشاملة تتحقق في إطار عملية تغير اجتماعي تتناول المهارات والقيم والاتجاهات والقابليات والقدرات وهو الدور الذي يقع في نطاق مسؤولية التربية وأهدافها في المجتمع.

إن التعليم بجميع مستوياته يقف على عتبات تغيرات تقنية رئيسة يمكن أن تحوِّل الممارسات التربوية وتنظيم المدرسة ودور المعلم إلى آفاق أرحب ومجالات أوسع، مما أدى إلى الاستخدام المكثف للتعليم المبرمج والتدريس باستخدام الحاسوب والدوائر التلفزيونية المغلقة والمسجلات وأجهزة العرض ومصارف المعلومات، والمكتبات الإلكترونية والحقائب التعليمية ذات الوسائط المتعددة وغيرها من الوسائل التعليمية الحديثة.

وأثبتت الأبحاث العلمية أن التدريس بواسطة الحاسوب أدى إلى رفع مستوى تحصيل التلاميذ وظهور اتجاهات إيجابية نحو المادة الدراسية والحاسوب معاً، وكان من نتيجة ذلك تعزيز تعلم التلاميذ[1].

---

(1) انظر: عزمي أحمد ضمرة، اتجاهات حديثة في التدريس «التدريس بواسطة الكمبيوتر يعزز التعلم»، بحث مقدم إلى المؤتمر التربوي الخامس من 11 ـ 15 مايو 1991م بنغازي ـ الجماهيرية، ص: 30 ـ 31.

ويتطلب تحديث تجديد النظام التربوي جهوداً كبيرة في مجال استحداث وسائل التدريس المساعدة والتقنيات التربوية وتوسيع نظام إنتاجها على المستوين المحلي والإقليمي في الوطن العربي باعتبار تشابه بيئاته الثقافية والاجتماعية. إن مجال إنتاج التقنيات واستخدامها في النظام التربوي يتطلب الكثير من الدراسات والبحوث ومشاركة العديد من المتخصصين من جميع التخصصات في علوم التربية وعلم النفس والاتصال[1].

وبالنظر إلى واقع استخدام التقنية الحديثة في العملية التربوية نجد أنه توجد صعوبات تعترض هذا الاستخدام من خلال البنية التعليمية التي لم يواكبها الإصلاح والتغيير، وأن القوالب الحديثة المستوردة لم تحقق الفائدة المرجوة منها بسبب الاختلاف الاجتماعي والتربوي والثقافي بين الدول المتقدمة والدول النامية، وأن الاستحداث يكون نتيجة حاجة مثل الاختراع، كما أن الحاجات تختلف في طبيعتها وعناصرها، فلا يمكن والحالة هذه أن تكون حاجات الأقطار النامية والمتقدمة متشابهة ومتطابقة[2].

إن عمليات الاستخدام تتطلب الانتقال من استخدام التقنيات كأدوات مساعدة للمعلم إلى زيادة استخدامها كبديل عن المعلم في العملية التربوية وخاصة في برامج محو الأمية وتعليم الكبار، والتعليم المستمر، والتعليم عن بعد، والتعليم الذاتي، والتعليم المبرمج وغيرها من البرامج التدريبية لفئات المعلمين والمرشدين والموجهين.

وفي الختام فإن إدخال هذه التقنيات في العملية التربوية وضمان نجاحها يتطلب تطوير إعداد العاملين في المجال التربوي وخاصة المعلمين والمديرين

---

(1) انظر: عبد الله بوبطانة، دور الجامعات في تطوير التعليم الأساسي وتحسين نوعيته، المكتب الإقليمي لليونسكو بالمنطقة العربية، المؤتمر التربوي الخامس في الفترة من 11 ـ 15 من شهر الماء 1991م بقاعة الوحدة العربية، بنغازي ـ الجماهيرية العظمى.

(2) انظر: عبد القادر يوسف، استساغة المستحدثات العلمية والتكنولوجية في القطاع التربوي، مجلة الأبحاث التربوية، عدد 7، بيروت، 1979م، ص: 96 ـ 97.

والمشرفين بحيث يتم تصميم برامج متقدمة لتدريبهم على استخدام هذه التقنيات واستيعابها، وأن يربط المعلم في كل مرحلة دراسية بين المنهج والبيئة بكل مكوناتها الثقافية والاجتماعية والاقتصادية، وأن يساعد التلاميذ على التفاعل مع هذه المكونات نظرياً وعملياً بما يجعلهم أعضاء نافعين في مجتمعهم، ولذلك فلم يعد دور المعلم تقليدياً يعتمد على التلقين، وإنما أصبح مديراً للعملية التعليمية وموجهاً محلياً وعضواً فعالاً في فريق متكامل يعمل على التخطيط للتنمية الاقتصادية والاجتماعية.

مصادر البحث ومراجعه

1 ـ إبراهيم عصمت مطاوع ـ واصف عزيز واصف، التربية العملية وأسس طرق التدريس، دار النهضة العربية بيروت 1986م.

2 ـ الحسين حجاد، محاولة لتحديد مفهوم التكنولوجيا التربوية، مجلة علوم التربية، العدد الأول، السنة الأولى أكتوبر 1991م، الرباط.

3 ـ جابر عبد الحميد جابر، التعليم وتكنولوجيا التعليم، دار النهضة العربية القاهرة، 1979.

4 ـ كوثر كوجك، اتجاهات حديثة في المناهج وطرق التدريس، ط2، 1997م عالم الكتب.

5 ـ محمود أحمد شوقي، محمد مالك محمد سعيد، تربية المعلم للقرن الحادي والعشرين، مكتبة العبيكان، الرياض 1995م.

6 ـ محمد محمود الحيلة، تكنولوجيا التعليم بين النظرية والتطبيق، دار المسيرة، عمان ـ الأردن 1998م.

7 ـ محمد علي القاسمي، محمد علي السيد، التقنيات التربوية في تدريس اللغة العربية لغير الناطقين بها، منشورات المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة، إيسيسكو، 1991م.

8 ـ عبد القادر يوسف، استساغة المستحدثات العلمية والتكنولوجية في القطاع التربوي، مجلة الأبحاث التربوية، عدد 7، بيروت، 1979م.

9 ـ عبد الله بوبطانة، دور الجامعات في تطوير التعليم الأساسي وتحسين نوعيته، المكتب الإقليمي لليونسكو بالمنطقة العربية، المؤتمر التربوي الخامس، بنغازي ـ الجماهيرية العظمى، 1991م.

10 ـ عزمي أحمد ضمرة، اتجاهات حديثة في التدريس «التدريس بواسطة الكمبيوتر يعزز التعلم»، بحث مقدم إلى المؤتمر التربوي الخامس، بنغازي ـ الجماهيرية العظمة، 1991م.

11 ـ عبد النبي العمري، محمد الطاهر اللموشي، التقنيات التربوية، دار دنيا للطباعة، تونس، 1999م، ص 16 ـ 17.

12 ـ http://ar.wikipedia. org/ 5/8/2009.

13 ـ http:// Faculty.ksu.edu.sa/7338/Pages.



أ. د. عبد الله محمد النقراط

مقدمة:

الحمد لله الذي علم بالقلم علم الإنسان ما لم يعلم، والصلاة والسلام على من أوتي جوامع الكلم محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، أما بعد، فهذا بحث بعنوان: معالجة بعض الظواهر السلبية في البحث العلمي (دراسة نقدية تؤسس لمنهج علمي سديد).

ومما لا ريب في أن الجماهيرية لديها خبرات علمية متميزة في مجال البحث العلمي، يتوفرون على مناهج متنوعة في مختلف ميادين البحث العلمي.

وقد أثرى هؤلاء الأساتذة البحث العلمي في جامعاتنا إثراء طيباً، وصار لكثير منهم مشاركات علمية جيدة في مجال البحث العلمي، تأليفاً، وبحثاً، وإشرافاً على الرسائل الجامعية، والأطروحات العلمية.

وقد أنتج هذا التنوع في المناهج العلمية نوعين من البحث العلمي ـ من حيث القيمة العلمية ـ نوع جاد يسير وفق الضوابط العلمية، والأسس المنهجية، وهو كثير، ولا أريد الوقوف عنده؛ لأن المقام لا يتسع لذلك، ولعل غيري سيأتي بما فيه الكفاية.

وأما النوع الثاني فهو غير جاد؛ لأنه لا تتوافر فيه شروط البحث العلمي، وهذا النوع أصبح ظاهرة سلبية تحتاج الوقوف عندها؛ لمعالجتها ووضع الحلول الناجعة لها.

ومن ثم فسأركز على النوع الثاني دون الأول وذلك بعرض نماذج لما في بعض البحوث من خلل منهجي فادح عن طريق الرمز لهذه البحوث حتى لا نشهر بأصحابها كأنها افتراضات، وإن كانت أمراً واقعاً؛ لتنبيه الباحثين إلى مثل هذه المسائل، وذلك من باب التذكير، انطلاقاً من **قول الله ـ عز وجل**: ﴿ وَذَكِّرْ فَإِنَّ ٱلذِّكْرَىٰ تَنفَعُ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴾[1].

ولنؤصل لمنهج علمي سديد، يخدم البحث العلمي، ويعالج القضايا السلبية التي تظهر في بعض البحوث؛ لتداركها، واتباع المنهج العلمي الصحيح.

وقد رأيت قبل الولوج في بيان عناصر هذا الموضوع أن أقدم بعض الأسئلة التي ستجيب عنها هذه الدراسة في عناصرها المتنوعة، فمن ذلك: ما مدلول البحث العلمي؟ وما هي الظواهر السلبية التي يلاحظها القارئ لبعض البحوث العلمية في جامعاتنا؟ وكيف نعالجها؟ وما مقاصد التأليف، أو الغاية من البحث؟ وما عدة الباحث، وخلقه، وصفاته؟ وما دور المشرفين على الرسائل العلمية؟ وما النتائج والتوصيات التي يراها الباحث في هذا الموضوع؟.

أولاً ـ مدلول البحث العلمي:

«البحث العلمي دراسة متخصصة في موضوع معيّن حسب مناهج وأصول معيّنة، والقيام ببحث علمي منهجيّ أيّاً كان نوعه نظرياً، أو عملياً هو أعلى المراحل العلمية، وليس نهايتها»[2].

---

(1) سورة الذاريات الآية 55.

(2) كتابة البحث العلمي ومصادر الدراسات الإسلامية الدكتور عبد الوهاب إبراهيم أبو سليمان ص 21.

وقد عرض الباحثون تعريفات شتى للبحث العلمي، وهم في كل تعريف يصدر الواحد منهم عن منظور خاص، وتصور شخصي، يصعب معه الشمول، وكل واحد منهم حدد معنى البحث على أساس ميدانه.

ومع ذلك فإن البحث العلمي عمل جاد موضوعي يرمي إلى الوصول إلى حقيقة معينة، أو تجلية قضية، أو حسم الأمر في مشكلة من مشكلات المعرفة الإنسانية[1].

ومنها أن البحث: وسيلة للاستعلام والاستقصاء المنظم الدقيق، الذي يقوم به الباحث بغرض اكتشاف معلومات، أو علاقات جديدة بالإضافة إلى تطوير، أو تصحيح، أو تحقيق المعلومات الموجودة فعلاً.

أو أن البحث هو: الفحص والتقصي المنظم لمادة أي موضوع من أجل إضافة المعلومات الناتجة إلى المعرفة الإنسانية، أو المعرفة الشخصية.

أو أنه محاولة لاكتشاف المعرفة والتنقيب عنها، وتنميتها وفحصها، وتحقيقها، بتقص دقيق، ونقد عميق[2].

والبحث لا يكون علمياً بالمعنى الصحيح إلا إذا كانت الدراسة موضوعية مجرّدة، بعيدة عن المبالغة والتحيّز في أي شكل من الأشكال، وهو قبل هذا وبعده يتطلب المرونة والأفق الواسع، الذي من خصائصه تقليب المعاني، وتوليد الأفكار، والقدرة على الإبداع، والتنسيق للأفكار في أسلوب علمي سليم، وتعبير مشرق واضح هو قوام البحث وعموده، والوسيلة الوحيدة لقراءة أفكار الباحث والتعايش معها[3].

---

(1) ينظر مقدمة في أصول البحث العلمي وتحقيق التراث، تأليف أ.د. السيد رزق الطويل، ص 12.

(2) ينظر منهج البحوث العلمي للطلاب الجامعيين ثريا ملحس ص 53 وينظر منهج البحث في العلوم الإسلامية، تأليف الدكتور: محمد الدسوقي ص 44.

(3) ينظر كتابة البحث العلمي ومصادر الدراسات الإسلامية ص 22.

وهل مدلول البحث العلمي منطبق على كل الرسائل العلمية في جامعاتنا أم لا؟ هذا ما سنبينه في الفقرات الآتية:

ثانياً ـ تكرار دراسة موضوع درس من قبل:

نلاحظ أن بعض الباحثين يكرر دراسة موضوع قد درس من قبل، مخالفاً بذلك أسس المنهج العلمي السليم، ومقاصد التأليف أو الغرض من البحث.

إن المنهج الصحيح يقتضي من الباحث أن يختار موضوعاً مبتكراً، يقدم جديداً للبحث العلمي، فمن ذلك ـ مثلاً ـ البحث (و).

كما يقولون: قتل بحثاً؛ إذا كتبت فيه رسائل علمية قيمة، تزيد على عشر رسائل، نوقشت أغلبها في جامعة الأزهر، وواحدة منها في الجماهيرية ـ فضلاً عن الكتب الأمهات في المذاهب الفقهية المختلفة التي تناولت هذا الموضوع.

إن هذا الأمر في نظري راجع إلى عدم إلمام بعض الأساتذة بتخصصاتهم، أو توليهم الإشراف على موضوعات بعيدة عن تخصصهم.

وكذلك عدم الاهتمام بالدراسات السابقة، وهي دراسة نقدية موجزة، يتتبع فيها الباحث الكتب والبحوث التي لها علاقة بموضوعه، يبيّن فيها ما درس من موضوع بحثه، وما قصر فيه غيره؛ ليعطي لنفسه مبرراً لدراسة موضوعه.

ومن ثم أرى ضرورة الاعتناء بالدراسات السابقة في خطة البحث، وفي الموضوع، ولكن ليس بالطريقة التي يتبعها جل الباحثين الآن، من أنهم يسردون الدراسات السابقة سرداً دون نقدها، وكثير منهم يهملها، الأمر الذي يترتب عليه تكرار دراسة موضوعات مدروسة، مخالفين بذلك أيضاً مقاصد التأليف التي نص عليها علماؤنا السابقون، وهو ما نتحدث عنه في الفقرة التالية.

ثالثاً ـ مقاصد التأليف أو الغاية من البحث:

لم يفت العلماء المسلمين وضع المناهج الأساسية للبحث والتأليف، وتحديد الأهداف منها؛ لتكون نبراساً للعلماء الناشئين[1].

يقول حاجي خليفة في كتابه كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون: «ثم إن التأليف على سبعة أقسام لا يؤلف عالم عاقل إلا فيها، وهي إما شيء لم يسبق إليه فيخترعه، أو شيء ناقص يتممه، أو شيء مغلق يشرحه، أو شيء طويل يختصره دون أن يخلّ بشيء من معانيه، أو شيء متفرق يجمعه، أو شيء مخلّط يرتبه، أو شيء أخطأ فيه مصنفه فيصلحه»[2].

«وينبغي لكل مؤلف كتاب في فنّ قد سبق إليه أن لا يخلو من خمس فوائد: استنباط شيء كان معضلاً، أو جمعه إن كان مفرقاً، أو شرحه إن كان غامضاً، أو حسن تنظيم وتأليف، أو إسقاط حشو وتطويل.

وشرط في التأليف إتمام الغرض الذي وضع الكتاب لأجله، من غير زيادة ولا نقص وهجر اللفظ الغريب، وأنواع المجاز.. وزاد المتأخرون اشتراك حسن الترتيب، ووجازة اللفظ، ووضوح الدلالة»[3].

وقد قصرها بعضهم على المعاني الثمانية الآتية: «اختراع معدوم، أو جمع متفرق، أو تكميل ناقص، أو تفصيل مجمل، أو تهذيب مطول، أو ترتيب مخلط، أو تعيين مبهم، أو تبيين خطأ»[4].

وقد أفرد ابن خلدون فصلاً خاصاً بالمقاصد التي ينبغي اعتمادها بالتأليف وإلغاء ما سواها، قائلاً: «ثم إن الناس حصروا مقاصد التأليف التي ينبغي اعتمادها وإلغاء ما سواها فعدّوها سبعة» على النحو الآتي:

---

(1) ينظر كتابة البحث العلمي ص 22.

(2) كشف الظنون حاجي خليفة 1/ 35 وكتابة البحث العلمي ص 22.

(3) كشف الظنون 1/ 35 ـ 36 وكتابة البحث العلمي ص 23.

(4) ينظر تفسير البحر المحيط لأبي حيان 1/ 100 وقواعد التحديث من فنون مصطلح الحديث للقاسمي ص 38 ومنهج البحث في العلوم الإسلامية ص 57.

أولها: استنباط العلم بموضوعه وتقسيم أبوابه وفصوله وتتبع مسائله.

وثانيها: أن يقف على كلام الأولين وتـأليفهم فيجـدها مـستغلقة عـلى الإفهـام، ويفتح الله له في فهمها فيحرص على إبانة ذلك لغيره ممـن عـساه يـستغلق عليه؛ لتصل الفائدة لمستحقها.

وثالثها: أن يعثر المتأخر على غلط أو خطأ في كلام المتقـدمين ممـن اشـتهر فـضله وبَعُدَ في الإفادة صـيته، ويـستوثق في ذلـك بالبرهـان الواضـح الـذي لا مدخل للشك فيه، فيحرص على إيصال ذلـك لمـن بعـده.. فيـودع ذلـك الكتاب ليقف على بيان ذلك.

ورابعها: أن يكون الفنّ الواحد قد نقصت منه مسائل، أو فصول بحسب انقسام موضوعه، فيقصد المطلع على ذلك أن يتمم ما نقـص مـن تلـك المـسائل ليكمل الفنّ بكمال مسائله وفصوله، ولا يبقى للنقص فيه مجال.

وخامسها: أن يكون مسائل العلم قد وقعت غير مرتبـة في أبوابهـا، ولا منتظمـة فيقصد المطلع على ذلك أن يرتبها ويهذبها.

وسادسها: أن تكون مسائل العلـم مفرقـة في أبوابهـا فيتنبـه بعـض الفـضلاء إلى موضوع ذلك الفن وجميع مسائله فيفعل ذلك.

وسابعها: أن يكون الشيء من التأليف مطوّلاً مسهباً فيقصد بالتـأليف تلخـيص ذلك بالاختصار، والإيجاز، وحذف المكرّر إن وقع مع الحذر مـن حـذف الضروري، لئلا يخلّ بمقصد المؤلف الأول[1].

يضاف إلى المقاصد السابقة التعقيبات والنقائض وتنـاول بعـض الأعـلام بالدراسة، وتحقيق النصوص[2].

فالغاية من البحث إذن قد تكون استنباطاً جديداً لم يسبق إليه الباحث، وقد تكون تطويراً لعمل علمي عن طريـق تفـسيره، أو تـصحيح أخطائـه، أو

(1) ينظر مقدمة ابن خلدون ص 528 ـ 530.

(2) ينظر مقدمة في أصول البحث العلمي وتحقيق التراث ص 15 ـ 16 وما بعدها.

إكمال نقص فيه، أو تلخيصه بحذف المكرر، تسهيلاً لدرسه وحفظه، ونحو هذا.

أما هؤلاء الذين يبحثون ويؤلفون ولا يضيفون جديداً مهما تكن درجته أو نوعيته فهم متطفلون، ويفعلون ما لا يحتاج إليه، وقد يدفعهم الجهل وقلة الحياء إلى تشويه ما قام به سواهم من نسبته إلى أنفسهم.

ويمكن القول طوعاً لهذا بأن البحث العلمي لا يقتضي بالضرورة الكشف عن حقائق لم تعرف من قبل، وإن كان هذا هو غاية الغايات من ذلك البحث، فكل جهد عقلي يتغيا تيسير المعرفة الإنسانية وإثراءها، ويخضع لضوابط وقواعد علمية يدخل ضمن مقاصد البحث العلمي، وإن لم يتمخض عن الجديد من القواعد والمبادئ والقوانين.

ومن ثم ينبغي أن تلقى كل أعمال الباحثين التقدير والاهتمام بدرجة سواء، وإن تفاوتت من حيث الإبداع، وتقديم المبتكر من الأفكار والمعلومات ما دامت جميعها قائمة على منهج واضح، ومستندة إلى الموضوعية، وتبرأ من التبعية، وفقدان الذاتية.

إن الغاية من البحث العلمي تدور في نطاق المحاولة المخلصة لنمو المعرفة، وتوظيفها من أجل سعادة الإنسان ورقيه[1].

وأخطر ما يسيء إلى أهداف البحث العلمي أو الغاية منه هو أن يكون مجرد وسيلة للحصول على درجات جامعية؛ لتحقيق أغراض معينة، فالباحث الذي يجعل هدفه الأساسي من دراسته هو الحصول على الدرجات العلمية، وما يرتبط بها من المنافع المادية وغيرها، لن يكون له من العلم إلا طلاء ومظهر خارجي.

فالدرجة العلمية التي يحصل عليها الباحث من وراء بحثه ليست النهاية، ولكنها بداية السير ـ دون اتكاء على أحد ـ في طريق عميق.

(1) منهج البحث العلمي في العلوم الإسلامية ص 57 ـ 58.

وينبغي للمسلم أن يقبل على البحث العلمي، وهو يؤمن بأنه يقبل على واجب ديني يثاب على فعله ويعاقب على تركه[1].

وإذا أحسن الباحث اختيار موضوعه وفق مقاصد التأليف فإنه سيقسمه إلى أبواب وفصول ومباحث وتفريعات حسب مقتضيات البحث، وذلك ما سنبينه في الفقرة اللاحقة.

رابعاً ـ عدم تقسيم بعض الرسائل العلمية إلى أبواب وفصول ومباحث تقسيماً صحيحاً:

يلاحظ على بعض الرسائل العلمية عدم تقسيم أبوابها وفصولها تقسيماً منطقياً سليماً، وعدم مراعاة التوازن بينها؛ إذ نجد بعضهم يقسم بحثه إلى أبواب والأبواب إلى فصول دون أن يقسم الفصول إلى مباحث، مخالفاً بذلك المنهج العلمي الصحيح، الذي يقتضي أن تقسم الفصول إلى مباحث، والمباحث إلى مطالب، والمطالب إلى جزيئات وتفريعات أخرى. إذا تطلب الأمر ذلك.

فمثلاً البحث (و) جامعة المرقب لم يتجاوز مائة وستين صفحة، قسمه الباحث إلى سبعة أبواب، لا ينفع الباب الواحد منها مطلباً من مطالب البحث العلمي، كما أنه لم يقسم الفصول إلى مباحث، وهو خلل منهجي كبير، وذلك على النحو الآتي:

الباب الأول 9 صفحات.

الباب الثاني 28 صفحة.

الباب الثالث 33 صفحة.

الباب الرابع 25 صفحة.

الباب الخامس 21 صفحة.

الباب السادس 19 صفحة.

---

(1) نفسه ص 59.

الباب السابع 5 صفحات.

فضلاً عن فقدان التوازن بين الأبواب والفصول.

وأما البحث (م) جامعة الفاتح فقد قسمه صاحبه إلى فصلين، الفصل الأول التمهيدي، والفصل الثاني، ولم يقسمهما إلى مباحث، فضلاً عن فقدان التوازن.

وأما البحث (ت) جامعة السابع من أبريل فقد جاء الفصل الأول بما في ذلك المقدمة والتمهيد في 118 صفحة في حين أن الفصل الثاني اشتمل على 209 صفحات وكان على الباحث أن يقسم هذا الفصل إلى فصول أخرى؛ ليحافظ على التوازن المنهجي يضاف إلى ذلك أيضاً عدم الاعتناء بمقدمات الرسائل العلمية، وذلك ما سنبينه في الفقرة الآتية:

خامساً ـ عدم الاعتناء بمقدمات الرسائل العلمية:

نلاحظ أن جل الباحثين لم يعتنوا بمقدمات رسائلهم؛ إذ جاءت غير مستوفية لعناصر المقدمة، التي يجب أن تتوافر عليها، وقد يخلط بعضهم المقدمة بالتمهيد، ولا يفرق بينهما، ثم إن بعضهم لا يحسن ترتيب عناصرها، وبعضهم يجعل خطة المقدمة على شكل فهرس، وبعضهم لا يفرق بين المنهج وخطة الموضوع، كما نلاحظ خلو المقدمات من الحمدلة والصلاة على النبي (ﷺ).

لذلك أقول: إن مقدمة أي بحث هي أول ما يلتقي بها القارئ، ومن ثم فإنه سيحكم على صاحبها وبحثه من مقدمته، فإن كانت محكمة حكم على أن البحث جيد، وإذا كان العكس فإن الحكم سيكون بخلاف ذلك.

ومن ثم فإن المقدمة تقتضي أن تكون مرتبة ومشتملة على ما يلي:

أهمية الموضوع، ودوافع اختياره، والدراسات السابقة حوله، وأهم مصادره إجمالاً، ومنهج دراسته أهو الوصفي، أو التحليلي، أو الاستنباطي، أو الاستقرائي إلى غير ذلك من المناهج التي تناسب كل بحث، وخطته موجزة يبيّن فيها الباحث فصول الدراسة ومباحثها بإيجاز، على أن تكون الخطة هي آخر شيء

يختم بها المقدمة، ولا يخلط المقدمة بالتمهيد، أو المدخل، ومـن يفعـل ذلـك فإنـه مجانب للصواب، مع ملاحظة أن يبدأ مقدمته بالحمدلة التي جاءت فاتحة لبعض سور القرآن الكريم، وخاتمة لبعض الأعمال المشروعة.

إن الثناء على الله ـ تعالى ـ أمر محمود ومطلوب في بدايـة وخاتمـة كـل أمـر يقوم به الإنسان؛ لأن في ضمنه الاعتراف لله ـ عز وجل ـ بالفـضل والإحـسان، وإسداء النعم الكثيرة التي لا تعد ولا تحصى.

ومن أجلِّ النعم التي يجب عـلى الإنـسان أن يحمـد الله عليهـا في الابتـداء والختام هي نعمة التأليف والبحث[1].

سادساً ـ عدم اتباع الأمانة العلمية:

نجد أن بعض الباحثين لا يهتم بالأمانة العلميـة، إمـا لجهـل منـه بـالمنهج العلمي السديد، وإما تعمداً منه لذلك؛ إذ ينقل صفحات كثيرة متوالية، ولم يحل على مصادره، الأمر الذي يعد مخالفـة منهجيـة، وغفلـة مـا ينبغـي للبـاحثين أن يفعلوا مثلها، فمن ذلك الباحث (و) نقل كلاماً لغيره في أكثر من ستين صـفحة، ولم يعزه إلى أصحابه، وكذلك الباحث (ت) في أكثر من ستين صـفحة، ولم يعـزه إلى أصحابه. وكذلك الباحث (ت) في أكثر من عشر صفحات، والباحـث (ب) في سبع عشرة صفحة.

ولذلك رأيت أن أذكِّر بعدة الباحث، وخلقه، وصفاته في الفقرة التالية.

سابعاً ـ عدة الباحث وخلقه وصفاته:

يجب على الباحـث أن يـتحلى بـصفات حميـدة، منهـا: الأمانـة، والـصبر، والتفرغ لطلب العلم، وإخـلاص النيـة في عملـه، وسـؤال أهـل الاختـصاص، والبحث في كل ما يتعلق بموضوعه.

---

(1) ينظر مشروعية قوله تعالى: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ وتنوعه في القرآن الكريم ومقاصده للـدكتور عبـد الله النقراط ص 1 وما بعدها بحث مقبول للنشر في مجلة كلية الدعوة الإسلامية.

يقول القرطبي في تفسيره: «وشرطي في هذا الكتاب إضافة الأقوال إلى قائليها، والأحاديث إلى مصنّفيها، فإنه يقال من بركة العلم أن يضاف القول إلى قائله»[1].

ويقول أصحاب كتب المناهج: «البحث مسؤولية تتطلب من الباحث الأمانة العلمية، ومن ضرورياتها صحة نقل النصوص، والتجرد في فهمها، وتوثيقها بنسبتها إلى أصحابها، ومن أجل هذا فإن تدوين المصادر والتعليقات في الرسائل والبحوث العلمية أمر جوهري في تقديرها، وإن الإهمال أو الإخلال به، يعتبر خدشاً في أمانة الباحث، وعيباً في البحث، لا يمكن التغاضي عنه، أو التهاون به».

والبحث العلمي لا يسلس قياده إلا لمن أعدّ له من نفسه الصبر والمثابرة، والتأنّي، وبعد النظر والإخلاص؛ إذ لا بد للباحث أن يتحلّى بهذه الصفات والخصائص.

فإن البحث أيّاً كان له مشاكله وعقباته، وليس بالأمر الهيّن تذليلها، فهي بحاجة إلى جلد ومثابرة لا تعرف الانهزام في سبيل الوصول إلى الغاية.

ومن لوازم المثابرة الاستمرار الدائب والتعايش مع الموضوع كلاً وجزءاً، وفي جميع الأوقات، وبهذا تتكشف جوانب البحث، وتتابع الأفكار، وتتوارد المعاني.

والتأني لازم من لوازم البحث العلمي؛ ليكوّن البحث انطباعاً سليماً، ويؤسس أحكاماً وتقديرات صحيحة، والإخلاص للبحث هو لبّ العمل وروحه بحيث لا ينتهي به إلى حدّ، ولا يضنّ في سبيله بمالٍ، أو جهد، أو تفكير.

وهذا كله في الحقيقة مظهر للحبّ الصادق، والرغبة الطموحة في البحث بشكل عام، والموضوع الذي وقع عليه اختيار الباحث بشكل خاص[2].

---

(1) الجامع لأحكام القرآن 1/ 3.

(2) كتابة البحث العلمي ومصادر الدراسات الإسلامية ص 21 ـ 22 وينظر منهج البحوث العلمي ص 68 وما بعدها.

عن البحث العلمي موهبة تمنح لبعض الناس، ولا تمنح للآخرين.

وهذه الموهبة تنبئ عنها خلالٌ متعددة، أهمها القدرة على البحث، فلا يكفي أن يكون الباحث واسع الاطلاع والثقافة، قوي الذاكرة، قد أحصى كل ما يتصل بموضوعه، من مصادر ومراجع، واختار المادة العلمية لدراسته في دقة ومهارة لا يخطئه شيء منها، ولكن لا بد أن يجمع إلى هذا دقة الإحساس، وعمق الملاحظة، وطول الدأب والمثابرة، ونفاذ التأمل وصفاء الذاكرة، والقدرة على التحليل والتركيب، والفهم والتفسير، وأن يكون مع هذا منصفاً تحكمه الموضوعية، والبرهنة العقلية، بعيداً عن الانفعال العاطفي، والتأثير بسلطة العرف والعادات، أو المفاهيم السائدة.

فإذا لم يكن الباحث قادراً على تفسير المادة العلمية، وفهم الحقائق الفكرية فهماً سليماً، وإعطاء أفكار جديدة فهو دون المستوى اللازم للبحث والدراسة.

كذلك إذا لم يكن الباحث من الناحية الأخلاقية نزيهاً، شجاعاً في الحق، ينكر ذاته، ويحترم رأي سواه وإن اختلف معه، وأن يكون أيضاً أميناً في أخذه من الآخرين، وفي عرضه لرأيه، وفي الكشف عن الحقائق التي تهدي إليها المادة العلمية، والدراسة الموضوعية، إذا لم يكن الباحث متحلياً بهذه الصفات فلن يكون باحثاً بالمعنى العلمي لهذه الكلمة، ولن يعول على نتائج دراسته، فآفة العلم مع النسيان الهوى، وما دخل البحث العلمي عرض زائل إلا أفسده، ونأى به عن رسالته المقدسة[1].

وقد بيّن علماؤنا القدامى الصفات التي يجب أن يتحلى بها الباحث، فمن ذلك قول الإمام مالك (ت 179هـ): «لا يؤخذ العلم من أربعة: لا يؤخذ من سفيه. ولا يؤخذ من صاحب هوى يدعو الناس إلى هواه، ولا من

(1) ينظر منهج البحث في العلوم الإسلامية ص 52 وما بعدها.

كذاب يكذب في أحاديث الناس، وإن كان لا يتهم على أحاديث رسول الله (ﷺ) ولا يؤخذ من شيخ له فضل صلاح وعبادة، إذا كان لا يعرف ما يحدث به»[1].

فهذا النص الذي يروى عن الإمام مالك، وإن جاء في معرض رواية السنة النبوية وتحملها، ينسحب على كل من يحدث بفكرة، أو ينقل رأياً ونصاً، أو يدرس موضوعاً، يجب أن يكون كريم الأخلاق، صادق القول، واعياً لما ينقل، لا يميل مع الهوى، ولا يحيد عن الحق.

وروي عن الإمام مالك أيضاً: لقد أدركت بالمدينة أقواماً لو استسقى بهم المطر لسقوا، وقد سمعوا من العلم والحديث شيئاً كثيراً، وما أخذت عن واحد منهم، وذلك أنهم كانوا ألزموا أنفسهم خوف الله والزهد، وهذا الشأن ـ يعني العلم والفتيا ـ يحتاج إلى رجل معه تقى وورع وصيانة، وإتقان، وعلم.

فأما زهد بلا إتقان ولا معرفة فلا ينتفع به، وليس هو بحجة، ولا يحمل عنهم العلم.

يقرر الإمام مالك بهذه الكلمة قاعدة منهجية في نقل العلم وروايته وتلقيه، وهو وجوب الجمع بين التقوى، والقدرة العقلية التي تتقن النظر والتفكير، وتحسن الحكم على الأشياء، فمن لم يكن كذلك فليس أهلاً للأخذ عنه، أو الاطمئنان إلى روايته، فالعلم دين، ولا يؤتمن عليه إلا من كان ذا دين وعقل سليم[2].

وجاء عن أبي الوليد بن رشد (ت 595 هـ) أن الباحث يجب أن يجمع بين ذكاء الفطرة، والعدالة الشرعية، والفضيلة العلمية والخلقية.

---

(1) الكفاية في علم الرواية ص 192 ومنهج البحوث العلمي ص 67 ومنهج البحث في العلوم الإسلامية ص 54 ـ 55.

(2) الكفاية في علم الرواية ص 1991 ومنهج البحث في العلوم الإسلامية ص 55.

فالباحث لابد أن تتوافر فيه الموهبة الفطرية، وأن يكون بعيداً عن كل ما يسيء إلى مروءته، أو يطعن في استقامته، وأن يأخذ نفسه بالمنهج العلمي في الإنصاف، وقول الحق، واحترام آراء الآخرين[1].

نخلص من ذلك إلى أن البحث العلمي بمعناه الحقيقي صعب لا يستطيعه إلاّ من وطن نفسه على الصبر والأمانة، والإخلاص لله في العمل.

وأما من كان مستعجلاً، ولا تتوافر فيه صفات الباحث الجيد، فالأولى له ترك البحث؛ لأن هذه الصفات يهبها الله لمن يشاء من عباده، وبخاصة من كانت نيته خالصة في إنجاز عمله على أكمل وجه، وأما من كانت نيته من البداية هي الحصول على الدرجة العلمية، بأي شكل من الأشكال فلن يكون النجاح حليفه.

ثامناً ـ عدم مراعاة أصول النقل والاقتباس:

لم يراع بعض الباحثين أصول النقل والاقتباس المتعارف عليها عند الباحثين، ونص عليها أصحاب كتب المناهج، إذ ينقل صفحات من بعض الكتب نقلاً حرفياً، ولا ينصص له، كما أنه يقتبس أحياناً ويتصرف في الكلام ولا يشير إليه بما يفيد ذلك، ويحيل عليه بإحالة مخالفة للمنهج العلمي الصحيح.

فمن ذلك البحث (و) جاء كله على هذا النحو، وكذلك البحث (ت) والبحث (ب) وغيرها من البحوث الأخرى التي لم تتبع المنهج العلمي السديد، مخالفين بذلك طرائق توثيق النصوص.

والصواب في هذه المسألة أن ينصص للكلام المنقول بالنص بعلامتي تنصيص هكذا: « ».

---

(1) فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال ص 28 ومنهج البحث في العلوم الإسلامية ص 59.

ويحيل إليه في الهامش بدون كلمة ينظر، فمثلاً إذا نقل كلاماً من المحرر الوجيز حرفياً، أن يضعه بين العلامتين المذكورتين، ويحيل إليه في الهامش بدون كلمة ينظر، أي المحرر الوجيز 1/ 50 للدلالة على أن الكلام بالنص.

وأما إذا تصرف في الكلام فلا ينصص له، وتكون الإحالة عليه ـ مثلاً ـ ينظر المحرر الوجيز 1/ 60.

يقول الدسوقي: «إن النص المقتبس حرفياً يوضع في البحث كجزء منه، ولكن بين شولات هكذا: «   » إذا كان ستة أسطر فأقل، فإذا تجاوز هذا المقدار إلى صفحة فإنه لا يحتاج إلى شولات، وإنما يوضع وضعاً مميزاً، بأن يترك فراغ أوسع بين الاقتباس وآخر سطر قبله، وأول سطر بعده، وبحيث يكون الهامش الأبيض عن يمين الاقتباس وعن شماله أوسع من الهامش الأبيض المتبع في بقية البحث، وأن يكون الفراغ بين سطوره أضيق من الفراغ بين السطور العادية»[1].

أقول: إن هذا الأمر فيه صعوبة على الباحث من حيث ترك هذه المسافات، ولذلك يميزه بالتنصيص.

وأما إذا كان النص أكثر من صفحة فلا يجوز نقله حرفياً، وإنما يصوغ الباحث المعنى بأسلوبه الخاص مع الإحالة إلى المصدر الذي اقتبس الباحث المعنى منه.

على أن النصوص التي اقتبسها الباحث، واعتمد عليها في دراسته، وأصبحت جزءاً منها، يعد مسؤولاً عنها من حيث صحتها، لغة وأسلوباً، وفكرة، ولا يعفيه من هذه المسؤولية أنه نقلها كما وردت في مصادرها؛ إذ عليه أن يعقب عليها إذا كان بها خطأ ما، أو إيهام ما، فإن نقلها وضمنها بحثه دون تعقيب فقد رضيها، وكأنها صدرت عنه لا عن صاحبها، ومن ثم يصبح مسؤولاً عنها ومحاسباً على ما قد يكون بها من هفوات وعثرات[2].

---

(1) منهج البحث في العلوم الإسلامية ص 127.

(2) ينظر نفس المرجع ص 128.

تاسعاً ـ عدم التفريق بين المصادر والمراجع:

لاحظت أن بعض الباحثين ينقل عن مصادر موجـودة بإمكانـه الرجـوع إليها بواسطة مصادر أخرى، كما أنهم يعتمدون على مصادر حديثه منهجيـة ـ أي مقررات دراسية ـ مع وجود المصادر الأمهات الأصيلة، ولم يراعوا قدم المـصادر في التوثيق؛ إذ يقدمون الأحدث عـلى الأقـدم، وقـد ورد عنـد بعـض البـاحثين بصورة مطردة في مواضع كثيرة، يراجع في ذلك البحث (ت) في أكثـر مـن ثـمان وعشرين صفحة، والبحث (ب) في أكثر من عـشرين موضـعاً والبحـث (و) في مواضع كثيرة منه، وغيرها من البحوث.

إن مثل هذا التصرف يعد مخالفة منهجية ينبغي للباحثين أن يبتعدوا عنهـا، باتباع المنهج الصحيح.

ومرد هذه المخالفة المنهجية إلى عدم التفريق بين المصادر والمراجـع، وقـد يرجع بعضها إلى مجاملة الأساتذة المشرفين؛ إذ يحاول الباحث ليرضي أسـتاذه، أو من يتوقع أنه سيراجع عمله بالإكثـار مـن الرجـوع إلى كتابـه المقـرر عـلى طلبـة الجامعة، ويترك الرجوع إلى الأصول.

وهذا ما نجده عند الباحث (ت) إذ رجع في كثير مـن المواضـع إلى كتـب حديثة، ومن بينها كتاب مشرفه في مسائل أصولية، ضارباً بذلك عـرض الحـائط تاركاً العـودة إلى الأمهـات في أصـول الفقـه، مثـل: الرسـالة للإمـام الـشافعي والحاصل من المحصول، وغيرهما من كتب أصول الفقه الأصيلة.

ففي مثل هذه الحالة الرجوع إلى الأمهات أولى، والكتب المقـررة لا يعـول عليها؛ لأنها أخذت عن هذه الكتب، وهي فاقدة لشروط البحـث العلمـي مـن حيث عدم الإشارة إلى مصادرها.

ومرجعه أيضاً عدم التوجيه السليم من الأستاذ المشرف.

ومن ثم فإن المصدر يختلف عن المرجع من حيث إن الأول هو مـا اتـصل بالموضوع اتصالاً جوهرياً، أو مباشراً، وكان أصيلاً في مجاله.

ومن هنا فإن المصادر نوعان، مصادر أصيلة وأخرى ثانوية، فكتب الفقه القديمة الأمهات مصادر أصيلة لمن يبحث في موضوع فقهي، على حين تعد كتب الدراسات الفقهية المعاصرة مصادر ثانوية؛ لأنها اعتمدت في مادتها العلمية على تلك المصادر الأصيلة.

أما المرجع فهو ما كانت علاقته بالموضوع علاقة تفسير لجزئية من جزئياته، ولا يتناول جوهر الموضوع وقضاياه الأساسية[1].

عاشراً ـ عدم تخريج الآيات القرآنية بصورة صحيحة:

نلاحظ أن بعض الباحثين لم يخرجوا الآيات القرآنية بصورة صحيحة، ويهمل تخريجها بعضهم الآخر، ولم يحصروها أحياناً بالقوسين المزهرين، الأمر الذي يؤدي إلى تحريف الآيات، وقد خرّجها بعضهم محرفة، وهذا مرجعه عدم التخريج الصحيح، ومراجعة المصحف، والاعتماد على أمانة غيره.

إن مثل هذه الأفعال لا تليق بالباحثين؛ ولذلك ينبغي لهم تخريج الآيات بصورة دقيقة، وحصرها بالقوسين المزهرين؛ لئلا تختلط بغيرها من الكلام الآخر.

والأمثلة على ذلك ما وقع في البحث (و) في سبع مواضع، والبحث (ت) في أكثر من ثلاثين موضعاً.

وقد استعمل بعضهم علامة الحذف..... مع الآيات القرآنية، وقد استشهد بعضهم بأرقام الآيات، كما في البحث (ب)، و(م) و(ت) و(ع).

والصواب أن يذكر الآية كاملة، أو يأتي بمحل الشاهد فقط، أو يقول من قول الله ـ تعالى ـ كذا إلى قوله تعالى كذا.

---

(1) ينظر منهج البحث في العلوم الإسلامية ص 117 وموسوعة المصادر والمراجع للدكتور: عبد الرحمن عطية ص 4.

الحادي عشر ـ عدم تخريج الأحاديث النبوية بصورة سليمة:

يهمل بعض الباحثين تخريج الأحاديث من مظانها، ولم يبينوا درجتها. ويخرجها آخرون بطريقة مخالفة للمنهج السديد؛ إذ يورد ثلاثة أو أربعة مصادر متوالية دون ذكر اسم الكتاب والجزء والصفحة أحياناً، وقد يشير إلى الأخير منها أحياناً أخرى.

وقد يعوّل في تخريجها على غيره، ويهملون ضبطها بالشكل، تجد هذا في البحث (ب)، و(ت) و(ع) و(م) و(و) وغيرها.

والصواب في هذه المسألة ألاَّ يهمل الباحث تخريج الأحاديث ما دام استشهد بها في بحثه، وما أدراك أن الذي استشهدت به هو حديث؟ وما أدراك، أنه حديث صحيح؟ ولهذين الأمرين ينبغي للباحث تخريجها بصورة صحيحة، ولا يعوّل في ذلك على غيره، من باب الأمانة العلمية ـ التي تحدثنا عنها فيما سبق ـ على أن يراجع الباحث الحديث بنفسه في كتب الحديث، ويخرجه في الهامش باختيار إحدى العبارات الآتية، رواه البخاري في صحيحه كتاب التفسير ج كذا، ص كذا، أو أخرجه مسلم في كتاب بدء الوحي ج كذا، ص كذا، أو خرّجه الترمذي في سننه كتاب كذا، ج كذا، ص كذا.

ومن الأمثلة على ذلك في تخريج الأحاديث المجانب للصواب ما وقع في رسالة علمية مناقشة، مشرفها بدرجة أستاذ، ولعله أستاذ الأساتذة في أقسام الشريعة بجامعاتنا ما ورد في البحث (ت) بصورة مطردة في أكثر من أربعين موضعاً، وكذلك البحث (ب) و(ع) و(و) وغيرها.

ويجب على الباحث أيضاً ضبط الآيات القرآنية والحديث النبوي، والأشعار، والأعلام، وما يلتبس عند قراءته.

قال بعضهم: «إنما يشكّل ما يُشكِل»[1].

---

(1) الإلماع للقاضي عياض ص 136.

وقالوا أيضاً: «أولى الأشياء بالضبط أسماء الناس؛ لأنه لا يدخله القياس، ولا قبله شيء يدل عليه، ولا بعده شيء يدل عليه»[1].

الثاني عشر ـ عدم تفسير المصطلحات:

يهمل بعض الباحثين تفسير المصطلحات الفقهية والأصولية، واللغوية، وغيرها من المفردات التي تحتاج إلى التفسير والبيان، وقد يفسرها بعضهم دون الإشارة إلى مصادر التفسير.

والصواب هو أن يفسر الباحث هذه المصطلحات وغيرها من مظانها، فالمصطلحات الفقهية ـ مثلاً ـ من معاجمها، والأصولية من معاجمها، واللغوية كذلك، مع ضرورة ذكر مصادر التفسير في الهامش مقروناً بالجزء والصفحة والمادة، حتى يكون التفسير مقبولاً له سند، ينظر في ذلك البحث (ب) و(ت) و(ع) و(و).

الثالث عشر ـ كيفية التعامل مع المعاجم اللغوية ومعاجم المصطلحات والمفردات:

يهمل بعض الباحثين ذكر المادة عند التعامل مع المعاجم اللغوية ومعاجم المصطلحات والمفردات.

والصواب في ذلك ضرورة ذكر المادة اللغوية مع الجزء والصفحة؛ لأن ذكر المادة يفيد الباحث في مراجعتها في أي معجم إذا اختلفت الطبعات؛ ولأنها مبنية على هذا الأساس.

تراجع هذه الأخطاء في البحث (ت) في أكثر من ثلاث وعشرين صفحة، وغيره كثير.

---

(1) نفسه ص 139 وينظر مناهج تحقيق التراث ص 40.

الرابع عشر - إهمال علامات الترقيم:

يهمل جلُّ الباحثين علامات الترقيم، مثل الفاصلة والفاصلة المنقوطة، والجملة الاعتراضية وعلامة الاستفهام، وعلامة التعجب، وعلامة الحذف والنقطة، والشارحة، وغيرها.

لذلك أرى ضرورة الاعتناء بها؛ لأنها الوسيلة المثلى التي تساعد القارئ والسّامع على تفهُّم ما يقرأ، أو يسمع تفهُّماً جيداً صحيحاً، وإدراك المعنى المطلوب لما يقرأ أو يسمع بكلّ سهولة ويسر.

وإذا خلت الكتابة من علامات الترقيم، أدّى ذلك إلى عناء في فهمها، أو إلى غموض، أو اضطراب في الكلام، أو إلى تداخل الألفاظ والجمل وخلطها، أو إلى تغيير المعنى، أو عدم التمييز بين كلام الكاتب، والكلام المنقول، فضلاً عن أنّ خلُوّ الكتابة من علامات الترقيم يُعَدّ في العصر الحاضر عيباً قبيحاً لا يقل قبحاً عن الخطأ الإملائي أو النحوي[1].

الخامس عشر - عدم الترجمة للأعلام المغمورين:

يهمل بعض الباحثين الترجمة للأعلام المغمورين الذين يرد ذكرهم في متن البحث، ويخطئ آخر في الترجمة لبعض الأعلام، ويترجم بعضهم لأعلام من كتب منهجية لا يعول عليها في هذا الأمر؛ لعدم تخصصها، معتمداً في بعض الأحيان على هوامشها:

والمنهج الصحيح هو الرجوع إلى كتب التراجم العامة والخاصة وكتب الطبقات والمفاتيح.

وأما الرجوع إلى غيرها في هذا الشأن فهو عبث لا يأتي بنتائج صحيحة.

والأمثلة على ذلك ما وقع في البحوث (ب) و(ت) و(و) وغيرها.

---

(1) التدريبات اللغوية تأليف أ. عبد اللطيف الشويرف ص 121 - 122.

السادس عشر ـ قضايا مختلفة فيها بين الباحثين:

1 ـ ذكر اسم المؤلف أولاً وبعده اسم كتابه:

فيقال ـ مثلاً ـ ابن قتيبة عيون الأخبار ج كذا، ص كذا. يقول في هذه المسألة د. رمضان عبد التواب: «هذه بدعة لم يعرفها العرب القدامى في مؤلفاتهم، وإنما هي وافدة علينا من الغرب، ولا بأس عندنا من استخدامها مع المصادر غير العربية، إذا ذكرت بلغتها، أما في المصادر العربية فإننا نراها غريبة عنا لا تلائم ما توارثناه من طريق مغاير لذلك في مؤلفات أسلافنا»[1]؛ إذ الصواب عنده أن يقال: عيون الأخبار لابن قتيبة ج كذا، ص كذا.

2 ـ ذكر معلومات النشر عند ورود المصدر لأول مرة:

يرى الباحث السابق أن هذا من البدع التي ينادي بها بعض الباحثين ويحاول غرسها في عقول طلاب الدراسات العليا، وهو تزيد لا مبرر له، وتقليد أعمى للغرب الذي يصنع أهله هذا في المقالات العلمية، والبحوث القصيرة التي تقرأ عادة من أولها إلى آخرها، ولا يوضع في نهايتها ثبت كامل بالمصادر مستوفية لبياناتها.

أما الكتب الكبيرة فإن القائمة التي توضع بها البيانات الكاملة للمصادر في آخرها تغني عن مثل هذا العبث[2].

أميل في هاتين النقطتين إلى ما ذكره الدكتور رمضان عبد التواب، وهو الأصوب في نظري، إن كانت الطريقة الثانية مستخدمة؛ لأن الإحالة على اسم الكتاب أولى من الإحالة على مؤلفه؛ ولأن الباحث يقول انظر كذا، والنظر يكون للكتاب ولا يكون لمؤلفه، وربما أن مؤلف الكتاب قد انتقل إلى رحمة ربه فالذي بقي هو أثره، كما أن الباحث سيفرد ثبتاً للمصادر والمراجع؛ ليطابق العنوان مضمونه، ولأن المؤلفين ليسوا مصادر وإنما هو أعلام.

---

(1) مناهج تحقيق التراث بين القدامى والمحدثين ص 165.

(2) نفسه.

وأما فيما يتعلق بالنقطة الثانية، فإن ذكر معلومات النشر لأول مرة يعد حشواً لا مبرر له، يغني عنه ثبت المصادر والمراجع.

وهذا الأمر توضحه الإجابة على السؤال الآتي: لو بحث اثنان عن معلومات النشر، لكتاب ما قد مرّ في 100 صفحة، واحد يقلب الصفحات، والآخر يبحث في ثبت المصادر والمراجع المرتب على حروف المعجم، أيهما يصل على المطلوب بسرعة؟

فالجواب أن الذي يبحث عن طريق الثبت سيهتدي إلى معرفة معلومات النشر قبل الآخر، وإن شكيت في ذلك فراجع هذا بنفسك.

والغريب في هذا الأمر أن بعض الأساتذة يخطئ الطلاب في هذه المسألة ويجعل الطريقة الأخرى هي الصواب.

3 ـ عطف بعض المصادر على بعض بالفاصلة:

نلاحظ أن بعض الباحثين يعطف المصادر بعضها على بعض بالفاصلة والأكثر من ذلك أن بعض الأساتذة في مناقشاتهم يخطئ من يعطف المصادر بعضها على بعض بالواو، ومن الأمثلة على ذلك البحث (ت) في أكثر من ثلاثين موضعاً، وكذلك البحث (ب) وغيرهما.

والصواب في هذه المسألة العطف بالواو، وليس بالفاصلة؛ لأن العطف بها يفيد مشاركة المعطوف للمعطوف عليه في الإعراب والمدلول[1].

يقول د. رمضان عبد التواب: «ومن البدع المنقولة عن الغرب في ذكر المصادر في الهوامش كذلك الفصل بين كل مصدر وآخر بفاصلة.. والمكان في هذا كله وأمثاله للواو، فهي مخلوقة في العربية لهذه الوظيفة»[2].

---

(1) ينظر الشامل في اللغة العربية ص 107.

(2) مناهج تحقيق التراث ص 168.

السابع عشر ـ إهمال الفهارس:

يهمل بعض الباحثين الفهارس حتى الضروري منها، ويجهل بعضهم ترتيبها، وقد جاءت بعضها مشوهة، لذلك أشير إلى أهم الفهارس وطريقة ترتيبها.

إن الفهارس تخدم البحث، وتسهل الوصول إلى معرفة جزئياته وتفريعاته وما فيه من نصوص للاستفادة منها، ومن ثم يحسن بالباحثين الاهتمام بها، خدمة لبحوثهم، وهي عشرة فهارس على النحو الآتي:

1 ـ فهرس الآيات القرآنية: يرتب على ترتيب الآيات والسور.

2 ـ فهرس الأحاديث يرتب على حروف المعجم.

3 ـ فهرس الأشعار يرتب على القافية.

4 ـ فهرس الأمثال، يرتب على حروف المعجم.

5 ـ فهرس المصطلحات يرتب على حروف المعجم.

6 ـ فهرس المواضع والبلدان والقبائل، يرتب على حروف المعجم.

7 ـ فهرس الأعلام يرتب على حروف المعجم، بعد تجريدها من الألف واللام والكني والألقاب.

8 ـ فهرس الكتب يرتب على حروف المعجم، بعد تجريدها من الألف واللام.

9 ـ فهرس المصادر والمراجع يرتب على حروف المعجم بعد تجريدها من الألف واللام.

10 ـ فهرس الموضوعات يرتب حسب موضوعات البحث.

الثامن عشر ـ أخطاء في التحقيق:

إن الغاية من تحقيق النصوص هو إخراجها صحيحة، كما أراد لها مؤلفها ـ أي تحقيقها تحقيقاً علمياً سليماً ـ وليس تشويهها؛ إذ لاحظت أن بعض الباحثين شوه النص تشويهاً كبيراً لا يغتفر، والأولى لمثل هؤلاء أن يتركوا تحقيقها حتى يبعث الله لها من يحققها على أكمل صورة.

ومن الأمثلة على ذلك الباحث (ع ب) جامعة المرقب، لم يستطع أن ينسخ المخطوط نسخاً صحيحاً؛ إذ ترك سقطاً كثيراً في عمله، ولم يوفق في مقابلة النصوص على أصولها.

والأكثر من ذلك أن الباحث (ح)، وهو أستاذ جامعي درجته العلمية لا بأس بها، حقق كتاباً من كتب التراث الإسلامي، بيد أنه لم يوفق في تحقيقه، ومن أمثلة عدم التوفيق ما يلي:

لم يوفق في إثبات عنوان الكتاب على الغلاف، وأن مقدمته جاءت مخلة بشروط البحث العلمي، ولم يقسم القسم الأول إلى فصول ومباحث، ولم يرتب مؤلفاته ترتيباً سليماً، ولم يبيّن منهجه في التحقيق، ولم يبين القيمة العلمية للكتاب، ولم يشر إلى مصادره فيه، ولم يوثق أغلب النصوص، أعني مقابلتها على أصولها، وهو أمر ضروري نص عليه المحققون.

ولم يتبع منهج توثيق النصوص من مظانها الأصلية، وقد ترجم لجل الأعلام في غير موضع الترجمة، هذا قليل من كثير وقع فيه الأستاذ الجامعي الذي يعتبر قدوة لغيره من الطلاب والباحثين.

ومن ثم فلا بد لمن أراد أن يتصدى للبحث العلمي، وبخاصة أساتذة الجامعات أن يكون ملماً بأصول المنهج العلمي، وضوابطه السليمة.

إن هذه الظواهر التي ذُكرت وغيرها من الظواهر الأخرى التي لا يتسع المقام للحديث عنها، مرجعها عدم المتابعة الدقيقة من الأساتذة المشرفين، وجهل الباحثين بأصول المنهج العلمي، وعدم دراسة مناهج البحث بصورة سليمة. لذلك رأيت أن أبين دور المشرفين على الرسائل العلمية في الفقرة الآتية:

التاسع عشر ـ دور المشرفين على الرسائل العلمية:

إن من يتصفح بعض الرسائل العلمية يظهر له جلياً، غياب الإشراف الجيد، وأن المشرف لا دور له فيها، أو أنه لا علاقة له بالبحث العلمي، أو لكثرة

التزاماته، أو اتكاء على شهرته، وأنه صار أستاذاً كبيراً، أو لثقته العمياء بالطالب، وإلا لما وجدت مثل هذه المآخذ الكثيرة، ويكفي للتمثيل على ذلك ما بيناه في البحوث السابقة وبخاصة البحث (ت) الذي مشرفه بدرجة أستاذ، ولعله كما قلت أستاذ الأساتذة.

ويتبين من هذا أيضاً أن المشرف لم يقم بواجبه على الوجه الأكمل.

إن من يفعل ذلك في نظري يعتبر مقصراً في أمانته، مخالفاً لقول الله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَخُونُواْ ٱللَّهَ وَٱلرَّسُولَ وَتَخُونُوٓاْ أَمَٰنَٰتِكُمْ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴾[1].

قال ابن عطية: «هذا خطاب لجميع المؤمنين إلى يوم القيامة، وهو يجمع أنواع الخيانات كلها قليلها وكثيرها..

والخيانة: التنقص للشيء باختفاء، وهي مستعملة في أن يفعل الإنسان خلاف ما ينبغي من حفظ أمر ما، مالاً كان أو سرّاً، أو غير ذلك..

وخيانات الأمانات هي: تنقصها وإسقاطها، والأمانة حال للإنسان يؤمن بها على ما استحفظ، فقد اؤتُمن على دينه، وعبادته، وحقوق الغير»[2].

وإذا كان الأمر كذلك فإن الباحث سيكون هو الضحية، إما بإلغاء بحثه، وإما بنيل شهادته دون المستوى المطلوب، ودون فائدة؛ لأنه لم يؤسس تأسيساً علمياً، ومنهجياً سليماً.

ومن ثم فإن دور المشرف ينحصر في التوجه السليم، والمتابعة الدقيقة، للعمل العلمي، ولا يؤخر الطالب في المراجعة،ولا يقبل أي عمل يخالف المنهج العلمي، وأنه مخلص لما في البحث من الشوائب؛ ليخرج عملاً علمياً مفيداً، يكوّن من خلاله الطالب تكويناً سديداً.

---

(1) سورة الأنفال الآية 27.

(2) المحرر الوجيز 2/ 517.

وفي هذا السياق تقول الدكتورة ثريا ملحس: «فغاياتنا وأهدافنا نحن الأساتذة المرشدين واحدة، وهمنا واحد، وعملنا مستمر في توجيه الطالب العربي توجيهاً عادلاً مستقيماً، قوياً، يكتسب به الطالب فضائل خلقية أصيلة تدفعه نحو مستقبل زاخر بالخلق والإبداع، والمحبّة والعطاء، وتفتح أمامه أبواباً جديدة من المعرفة، والقدرة على المعرفة بذلك نشجع الطالب الباحث على اقتحام المكتبات بذكاء ومقدرة، وعلى البحث بتجرد ونزاهة، ونقد دقيق، وتفكير شخصي حر طليق، كما نأخذ بيده لكي يبحث عن الحقيقة بتجرّد دقيق، ويساهم مساهمة فعّالة في المعرفة الإنسانية»[1].

إن العمل الجيد يشرف صاحبه، ومشرفه، والجهة التي ناله منها، وبخلاف ذلك فإن العمل غير الجيد سيكون سبة لصاحبه ومشرفه.

والأولى لمن لا يستطيع أن يقوم بواجبه على الوجه الأكمل، أو أن التزاماته لا تسمح له بالمراجعة والمتابعة الدقيقة، أن يبتعد عن ذلك، وكذلك من لا يرى في نفسه الكفاءة العلمية والمنهجية، ينبغي له ألا يقبل الإشراف، ولا يتحمل الأمانة؛ لئلا ينطبق عليه قوله تعالى: ﴿وَتَخُونُوٓاْ أَمَٰنَٰتِكُمۡ وَأَنتُمۡ تَعۡلَمُونَ﴾.

نخلص من العرض السابق إلى ما يلي:

- ضرورة معالجة الظواهر السلبية في البحث العلمي، وذلك بتوحيد المناهج العلمية، واتباع الصالح منها، الذي يخدم البحث العلمي، ويحقق أغراضه.
- ربط التواصل بين الأساتذة والباحثين في الجامعات الليبية، وغيرها من جامعات العالم، والاستفادة مما هو جديد ومفيد.
- ضرورة قيام الأساتذة بواجباتهم المنوطة بهم نحو البحث العلمي من حيث التأليف، والبحث، والإشراف السليم.

(1) منهج البحوث العلمي ص 59.

- أن تكون الموضوعات المقدمة للدراسة والبحث، مبتكرة تخدم أهداف البحث العلمي، وتحقق مقاصده، والابتعاد عن الموضوعات المكررة.
- تشجيع الأساتذة والباحثين بنشر إنتاجهم الجيد، والاهتمام بالندوات والمؤتمرات العلمية.
- ضرورة الاهتمام بالدراسات السابقة.
- مراعاة المنهج الصحيح في تقسيم البحوث والرسائل العلمية، تقسيماً صحيحاً منطقياً، مترابطاً، مع الاعتناء بمقدمات هذه الرسائل، وترتيب عناصرها.
- ضرورة اتباع الأمانة العلمية، ومراعاة أصول النقل والاقتباس، وقدم المصادر والمراجع، والرجوع إلى الأصيل منها.
- ضرورة الاعتناء بتخريج النصوص، وتوثيقها توثيقاً سليماً، مع تفسير المصطلحات عند الحاجة.
- الاهتمام بعلامات الترقيم، والفهارس، وتحقيق النصوص، وعدم تشويهها.

والحمد لله رب العالمين

مصادر البحث ومراجعه

1 ـ الإلماع إلى معرفة أصول الرواية وتقييد السَّماع لأبي الفضل عياض بن موسى اليحصُبي، تحقيق السيد أحمد صقر، مكتبة دار التراث، ط الثالثة 1425هـ القاهرة.

2 ـ البحر المحيط لأبي حيان الأندلسي، دراسة وتحقيق عادل أحمد عبد الموجود وآخرين، دار الكتب العلمية بيروت، ط الأولى 1413هـ.

3 ـ التدريبات اللغوية، تأليف الأستاذ عبد اللطيف الشويرف، منشورات كلية الدعوة الإسلامية، ط الثانية 2001 ف.

4 ـ الجامع لأحكام القرآن للقرطبي، دار الشام للتراث بيروت، ط الثانية د ت.

5 ـ الشامل في اللغة العربية، د. عبد الله محمد النقراط دار قتيبة دمشق، ط الأولى 2003 ف.

6 ـ فصل المقام فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال تأليف أبي الوليد بن رشد، دراسة وتحقيق: محمد عمارة، دار المعارف القاهرة، ط الثانية، د ت.

7 ـ قواعد التحديث من فنون مصطلح الحديث للقاسمي دار الكتب العلمية، د ت.

8 ـ كتابة البحث العلمي ومصادر الدراسات الإسلامية الدكتور: عبد الوهاب إبراهيم أبو سليمان، دار الشروق، ط الثالثة، 1406هـ.

9 ـ كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون لحاجي خليفة، منشورات مكتبة المثنى بغداد، د ت.

10 ـ الكفاية في علم الرواية للإمام الحافظ المحدث أبي بكر أحمد بن علي المعروف بالخطيب البغدادي تحقيق وتعليق د. أحمد عمر هاشم، دار الكتاب العربي بيروت، ط الأولى 1405هـ.

11 ـ المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، لابن عطية تحقيق عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية بيروت ط. الأولى 1413هـ.

12 ـ مشروعية قوله تعالى: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ وتنوعه في القرآن الكريم ومقاصده الدكتور عبد الله النقراط، بحث مقبول للنشر في مجلة كلية الدعوة الإسلامية.

13 ـ مقدمة ابن خلدون، تأليف الإمام: عبد الرحمن بن خلدون، تحقيق الأستاذ درويش الجويري، المكتبة العصرية بيروت، ط الثانية، 1416هـ.

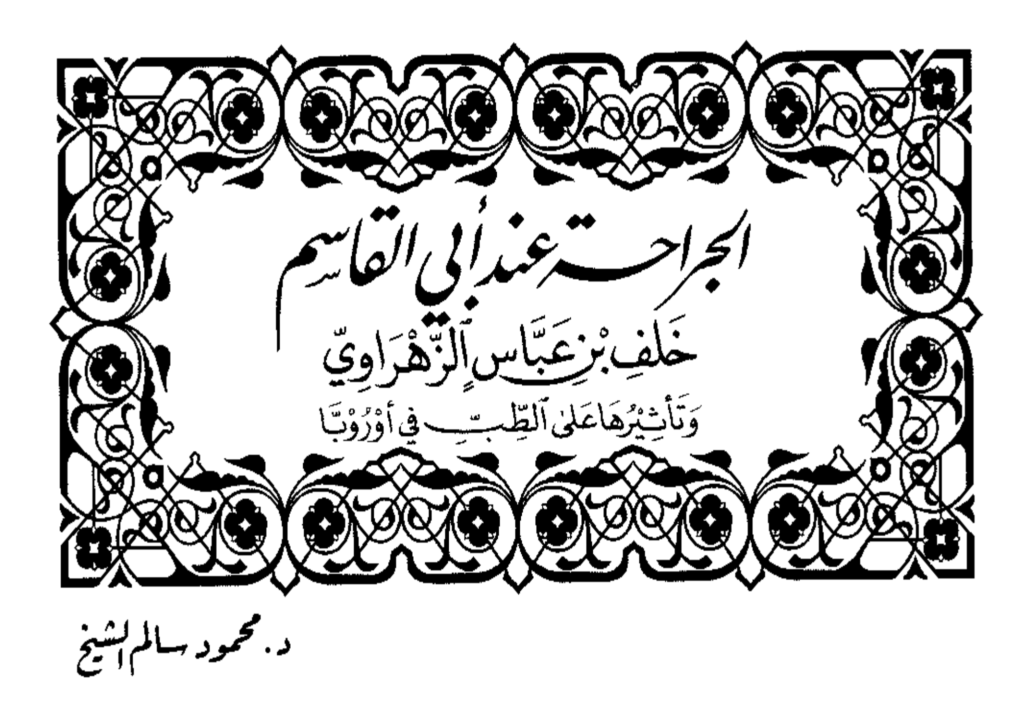
14 ـ مقدمة في أصول البحث العلمي وتحقيق التراث تأليف أ. د. السيّد رزق الطويل، المكتبة الأزهرية للتراث القاهرة، د ت.

15 ـ مناهج تحقيق التراث بين القدامى والمحدثين، الدكتور: رمضان عبد التواب، مكتبة الخانجي بالقاهرة، ط الأولى 1406هـ.

16 ـ منهج البحث العلمي في العلوم الإسلامية، تأليف الدكتور: محمد الدّسوقي، دار الأوزاعي بيروت ط الأولى 1404هـ.

17 ـ منهج البحوث العلمي للطلاب الجامعيين، أ.د. ثريا عبد الفتاح ملحس، دار البشير ومؤسسة الرسالة بيروت ط السادسة 1419هـ.





د. محمود سالم الشيخ

إذا كان ابن سينا يعتبر «أمير الأطباء» فإن أبا القاسم خلف بن عباس الزهراوي يعتبر بما لا شك فيه «أمير الجراحين».

وقبل أن نسلط الأضواء على أهمية هذا الطبيب العربي الأندلسي في تاريخ الطب والجراحة وتأثير كتاب «الجراحة» على أوروبا وعلى الطب الحديث، اسمحوا لي أولاً أن ألقي نظرة ولو سريعة على البيئة التي ولد ونشأ فيها أبو القاسم، وعلى الظروف الثقافية والعلمية التي مرت بها الأندلس في بداية الحكم الإسلامي بعد أن تم غزو أسبانيا في الفترة ما بين 711 ـ 714 ميلادية على يد القائد البربري طارق بن زياد.

اتسم تاريخ العرب في أسبانيا في بدايته بالعديد من الصعوبات، أهمها:

أولاً: عدم الاستقرار السياسي، إذ عرفت الأندلس أكثر من عشرين حاكماً في الفترة ما بين 711 ـ 756، أي في حوالي 45 عاماً.

ثانياً: الاضطرابات الاجتماعية الناتجة عن نوعية تكوين السكان؛ إذ كان البربر وسكان الأندلس يشكلون الغالبية الساحقة للسكان، وكان العرب

يشكلون أقلية رغم توليهم الحكم والمراكز القيادية، وتسببت هذه الظاهرة في عدم الاستقرار السياسي والاجتماعي إلى أن تولى الأمير عبد الرحمن الأول زمام الحكم (756 ـ 788)، ووقع على عاتق عبد الرحمن الأول عبء التنظيم الإداري والسياسي ليجعل من الأندلس دولة بالمعنى الصحيح للتعبير. وإلى جانب هذا الإنجاز العظيم لتأسيس دولة الأندلس، كان من أهم أعماله الإنشائية التي لازال يذكرها له التاريخ مسجد قرطبة وكوبري الوادي الكبير (Quadalquivir)، إلا أن عبد الرحمن الأول لم يبد أي اهتمام بالعلوم والآداب، أسوة بما كان يفعل في ذلك الحين الخليفة المنصور في بغداد، والذي كان له الفضل في تكريم الطبيب المسيحي النوستورياني السوري المشهور جرجس بن بختيشو ـ مؤسس ومدير مستشفى جندي شابور، عندما استدعاه إلى قصر الخلافة في بغداد عام 768. ومن الجدير بالذكر أن جرجس بن بختيشو كان ينتمي إلى أكبر عائلة أطباء طالت شهرتها أكثر من ثلاثة قرون، إلا أن عبد الرحمن مهد الطريق وأسس الدولة على أسس قوية ومتينة مكنت ابنه وخليفته الأمير هشام (788 ـ 796) من الحث على القراءة، وجمع الكتب والمجلدات، وتشجيع العلوم، واستضافة العديد من العلماء في شتى المجالات؛ من أطباء إلى رياضيين، من شعراء إلى قضاة، من علماء الفلك إلى علماء النبات.. وقد أدى هذا الاتجاه إلى تشجيع العلوم والآداب في عهد عبد الرحمن الثاني، أو الأوسط (822 ـ 852)، وإن كان وجه المقارنة لمعدوم تماماً بين ما كان يحدث في الأندلس والنشاط الثقافي والعلمي، أو بالأحرى الثورة العلمية والثقافية التي تبناها الخليفة المأمون في بغداد؛ حيث أنشأ «دار الحكمة» التي أصبحت في نفس الوقت مقراً لأكبر مركز للترجمة عرفه تاريخ الإنسانية، كان قد عهد به الخليفة المأمون إلى حنين بن إسحاق وابنه إسحاق ثم حفيده حبيش وعيسى بن يحيى

ويحيى بن بطريق وغيرهم ممن لهم الفضل في ترجمة التراث اليوناني إلى اللغة العربية، وكان للأندلس أن تنتظر حتى منتصف القرن التاسع لكي تشهد انتفاضة ثقافية وعلمية. وجاءت هذه الانتفاضة وليدة الصدفة ومثَّل فيها دور البطولة دون عمد باقي بن مخلد، من أوائل علماء العرب في الطب بالأندلس، في النصف الثاني من القرن التاسع، قصد ابن مخلد ـ مثله مثل علماء الأندلس المتعطشين للعلم ـ قصد بغداد طالباً المزيد من العلم والمعرفة. وبعد عودته إلى مدينته قرطبة، اتهمه علماء الدين بالإلحاد. وكان لموقف الأمير محمد الأول ابن عبد الرحمن الثاني (852 ـ 886)، الذي دافع بجرأة وحزم عن حرية العلم والعلماء أثر كبير وفعال في تشجيع العلماء وازدهار الحركة العلمية في الأندلس، وإذا كانت مصادر تاريخ الطب العربي في الأندلس ـ من ابن جلجل إلى صاعد الأندلسي إلى ابن أبي أصيبعة ـ تشير إلى وجود العديد من الأطباء في تلك الفترة، مثل جمدين بن أبان الذي كان يمارس الطب في قرطبة في ذلك الحين، وعبد الملك بن حبيب السلمي الألبيري، الذي ألف كتاباً جمع فيه أخباراً عديدة عن الطب والأطباء العرب، وزوّده بمعلومات هامة عن الأدوية والأغذية، والأمزجة، والطبائع، وما إلى ذلك، إلا أن أهم علماء الطب وممارسيه في تلك الفترة هو يونس بن أحمد الحراني.

عاد يونس بن أحمد الحراني إلى قرطبة بعد فترة قضاها في بغداد للتعمق في دراسة الطب والصحة. ويشيد مؤرخو الطب في الأندلس بمهارة الحراني كطبيب، وبالأدوية التي كان يحتفظ بسر تركيبها وبيعها بأسعار باهظة ـ وبخاصة معجون لأوجاع الجوف انتشرت شهرته في جميع أنحاء أسبانيا.

وفي نفس الوقت تميز جواد المسيحي بصناعة الأدوية: من مشروبات ومراهم، وكان أهم ما اشتهر به دواء عرف بـ «دواء الراهب»، وتعتبر هذه الفترة بداية تصنيع الأدوية وتسويقها في الأندلس.

وشهدت العلوم والفنون والآداب عصرها الذهبي في عهد عبد الرحمن الثالث، الذي انتهز فرصة ضعف الخليفة المقتدر بالله العباسي، وأعلن نفسه عام 929 «خليفة المسلمين» و«أمير المؤمنين»، واختار لنفسه لقب «الناصر لدين الله» مؤكداً بذلك انفصال الأندلس سياسياً عن بقية الممالك الإسلامية وخلافة بغداد. وفي عهد الناصر (912 ـ 976) ارتقت الأندلس إلى أعلى مراتب القوة والتقدم في جميع المجالات، وأصبحت قرطبة أجمل مدن أوروبا، وعاصمة العلم في الخلافة الغربية؛ يؤمها العلماء والطلاب من المشرق والمغرب؛ وتتنوع فيها الدروس والمحاضرات.

وقد نالت مختلف العلوم نصيبها الموفور من اهتمام الناصر وابنه الحكم المستنصر بالله، الذي كرس كل جهوده طوال حياة أبيه في جمع الكتب والمجلدات، وتكريم العلماء من كل بقاع أرض الإسلام. وكان لتلك السياسة الحكيمة أثر بالغ وفعال في ارتباط الأندلس بمراكز العلم والثقافة في العالم الإسلامي، مثل: بغداد، ودمشق، والقاهرة، والقيروان، وفاس. وساعد ذلك على توطيد واستمرار الصلات الفكرية والعلمية بين مختلف المراكز الثقافية والعلمية في أركان العالم الإسلامي.

ورمزاً لقوة الأندلس وعظمة الخليفة الناصر، أمر عبد الرحمن الثالث ببناء مدينة، على بعد خمسة أميال شمال غرب قرطبة، لتكون مركزاً للحكم، ومقراً لاستقبال الوفود الرسمية، ومكاناً لاستجمام الحكام، بعيداً عن غوغاء قرطبة، وأطلق عليها ـ كما يدعي العديد من المؤرخين ـ اسم «الزهراء» نسبة إلى اسم حرمه. وفي عام 936، بدأ فعلاً بناء ما أطلق عليه R.Dozy «بومبي العرب» أو كما سماها J.Hariz «فيرساي الأمويين».

ولازالت أنقاض وآثار مدينة الزهراء، التي تحاول السلطات الأسبانية ترميمها، وإعادتها إلى ما كانت عليه في فترة ازدهارها، تشير إلى عظمتها المعمارية وثروتها الفنية والثقافية.

وفي هذه المدينة ولد وترعرع الطبيب العربي الأندلسي أبو القاسم خلف ابن عباس الزهراوي، في فترة ميزها التاريخ بالتقدم العلمي وازدهار النشاط الثقافي؛ عرفت فيه الأندلس في مجال الطب والصيدلة العديد من العلماء والدارسين، مثل يحيى بن إسحاق، طبيب ابن طبيب ورجل دولة مرموق في عهد الناصر، تذكر له موسوعة طبية من خمسة أجزاء. كما تذكر مصادر التاريخ ابن ملوكة وسعيد بن عبد ربه، الذي تميز ـ إلى جانب الشعر ـ باهتمامه بالصيدلة وقد كان لكتابه «الأقربضين» أثر كبير وفعال في تطور الصيدلة، حيث يعتبر أول دراسة من نوعها كتبت في أسبانيا. ومن أمهر الجراحين المعاصرين للزهراوي نذكر هارون بن موسى الأشبوني، طبيب قصر الخلافة في عهد الناصر وابنه الحكم المستنصر. كما تميز في فن الجراحة وجبر الكسر في العظام في تلك الفترة خالد بن يزيد بن روقان القرطبي، رغم أن مصادر التاريخ تذكره بموسوعته عن النباتات، المعروفة باسم «الشجرية».

ومن علماء النبات نذكر حامد بن سمجون (المتوفى عام 1001)، وسليمان ابن حسان بن جلجل، الذي يعتبر من أهم علماء النبات في ذلك الوقت. ولابن جلجل الفضل العظيم في نقل قصة ترجمة كتاب «تفسير الأدوية المفردة» لـ «ديوسقوريدوس» من اليونانية إلى العربية في الأندلس. إذ أرسل الإمبراطور قسطنطين السابع (أرماينوس) إلى الخليفة الناصر بعدة هدايا، كانت تتضمن نسخة يونانية من «كتاب الحشائش» لـ «ديوسقوريدوس» مزوداً بصور ما يصفه من أعشاب. ويقول ابن جلجل بأنه يومئذ لم يكن في قرطبة من يجيد اللغة اليونانية، فأرسل الإمبراطور عام 951 تلبية لطلب الخليفة الناصر ـ الراهب Nicola، الذي كان يعتبر حجة لغوية في اليونانية والعربية. وتألفت بأمر الخليفة لجنة من العلماء والمتخصصين في علم الأعشاب، يرأسهم الراهب Nicola، لترجمة كتاب ديوسقوريدوس؛ وكانت اللجنة تضم العالم اليهودي حسداى بن شبروط (915 ـ

970)، ومحمد المعروف بالشجار، وأبو عثمان الحزاز الملقب باليابسة، وأبو عبد الله الصقلي، ومحمد بن سعيد، وعبد الرحمن بن إسحاق بن الهيثم.

ومما لا شك فيه فإن ترجمة كتاب ديوسقوريدوس إلى العربية بالطريقة العلمية التي أنجز بها، كان له أثر بعيد في تطور علم النباتات، وتنشيط الدراسات المتعلقة بالأدوية المفردة، سواء في الخلافة الغربية وشمال أفريقيا أم في الخلافة الشرقية، وهكذا كان الطب والصيدلة وعلم الأدوية والأغذية والنبات من أهم العلوم التي شملتها رعاية الحكام، وحظي أصحابها بالتشجيع، وأتيح لهم الجو الملائم والمجال المناسب لمواصلة نشاطهم في البحث والتجربة والتأليف.

في تلك الظروف تمكن أبو القاسم من دراسة الطب والصيدلة بتعمق لم يسبق له مثيل، لدرجة أن ابن حزم اعتبره في رسالته المشهورة (994 ـ 1064) ضمن العلماء الأربعة المتميزين في مجال الطب، كما ذكره في منتصف القرن الثاني عشر المؤرخ ابن سعيد ضمن أكبر خمسة أطباء نبغوا في أسبانيا.

وبالرغم من أهمية أبي القاسم في تاريخ الطب، فإن سيرته فقيرة جداً لو قارناها بآخرين من الأطباء العرب المشهورين.

فلا تنقصنا ـ مثلاً ـ الأخبار عن أطباء الأندلس كابن جلجل، أو ابن الوافد (977 ـ 1074)، أو ابن مساوية (المتوفى عام 857)، أو الرازي (865 ـ 925 تقريباً)، أو ابن سينا (980 ـ 1037)، وذلك لأن الزهراوي لم ينل ما يستحقه من اهتمام مؤرخي العلوم الأندلسيين، وبذلك بقيت سيرته العلمية والمهنية وتاريخ حياته وتاريخ وفاته من الأمور المجهولة.

على أي حال فإن لقبه (أو نسبته) «الزهراوي» يدل ـ بما لا شك فيه ـ على أن مسقط رأسه هو مدينة الزهراء. وبما أن أعمال البناء لتشييد مدينة الزهراء بدأت ـ كما ذكرنا ـ عام 936، فلا بد أن نحدد تاريخ ميلاد أبي القاسم بعد هذا العام، أو على الأكثر في نفس عام 936، أما عن تاريخ وفاته فإن ليون الأفريقي يرشح عام 1013 وإن كان بعض المؤرخين يرجحون عام 1010.

كتاب التصريف لمن عجز عن التأليف:

ترك أبو القاسم موسوعة طبية تتكون من ثلاثين كتاباً، تدل بوضوح على درايته الواسعة بمهنة الطب وفن الجراحة، وتكشف عن خبرته بالأمراض المتنوعة وطرق علاجها، وبمنهجه في التأليف، الذي يعد في عصره منهجاً مزيداً اتسم بحسن التنظيم والتبويب، والوضوح في التعبير، وفي تقديم وسائل الإيضاح العلمية والتربوية بالأشكال والصور. لذا استمرت هذه الموسوعة، في الشرق والغرب، مرجعاً متميزاً في المراكز الطبية والجامعات، وبين يدي الأطباء والصيادلة والمؤلفين طوال قرون عديدة. ولازالت حتى الآن ـ رغم مرور عشرة قرون ـ تتمتع بمكانة علمية لم يسبق لها مثيل.

وقد حاز آخر كتب الموسوعة (الكتاب الثلاثون) إعجاب وتقدير الدارسين والباحثين العرب في المشرق والمغرب في عصر أبي القاسم، حيث يعتبر أول دراسة علمية، كاملة وشاملة لعلم الجراحة، أو «العمل باليد»، لم يسبق لها نظير في أي عصر من العصور؛ إذ يتميز هذا الكتاب بدقة الملاحظة والتجارب العملية التي استخدمها أبو القاسم أساساً لدراسته، كما يلتزم بالنقد الفعال لما سبقه من دراسات، وخاصة الطب اليوناني. كما اتسم هذا الكتاب ـ وهذه صفة فريدة من نوعها ـ بأنه أول دراسة في علم الجراحة تلم بأحدث وسائل الإيضاح العلمية والتربوية، مزودة بأشكال وصور الآلات الجراحية التي اخترعها أبو القاسم أو طورها، مع وصفه كيفية تصنيعها والدلالة على مواد التصنيع.

وظل هذا الكتاب مجهولاً في أوروبا حتى منتصف القرن الثاني عشر عندما قام Gherardo da Cremona ـ الباحث والمترجم الإيطالي الذي كرس حياته للتنقيب عن أهم أعمال العرب لترجمتها إلى اللاتينية حتى تستفيد منها أوروبا في الفترة التي عرفت فيها أشد حالات التدهور ـ قام بترجمته إلى اللغة اللاتينية، ثم أرسل من هذه الترجمة نسختين: نسخة إلى جامعة بولونيا Bologna، والأخرى إلى جامعة ساليرنو Salerno؛ أي إلى أقدم وأعرق الجامعات الأوروبية وأهمها في ذلك الوقت.

وهكذا أصبح كتاب أبي القاسم أول كتاب للجراحة يدرس في الجامعات الإيطالية، ويعتبر حجة لدى الأطباء، والدارسين لفن العمل باليد، وممارسي الطب والجراحة في كل أنحاء إيطاليا.

ولأسباب سياسية اضطر عدد كبير من أهم وأشهر أطباء إيطاليا، مثل: Ruggero da Parma, Lanfranco da Milano, Ugo da Lucca, Luigi da Reggio, Bruno da Longobucco, Nicola da Firenze, Luigi da Pisa, Silvestro da Pistoia, Armando da Cremona... إلى الهجرة إلى فرنسا في منتصف القرن الثاني عشر (1252)، وكان لهذه النخبة من كبار الأطباء الفضل في نشر كتاب أبي القاسم في مختلف مدن فرنسا، وما ترتب على ذلك من إحياء فن الجراحة وإنقاذه من الشعوذة ونزعه من يد الحلاقين والدجالين.

وشكّل كتاب الزهراوي المرجع الفريد في فن الجراحة، والمعجم الوحيد الذي كان يلازم كل طبيب وجراح لعدة أجيال متعاقبة ـ ليس فقط ـ بل إن كتاب الجراحة كان مجال البحث والدراسة من قبل علماء الطب ودارسيه. ففي القرن الثالث اقتبس الطبيب الإيطالي Guglielmo da Saliceto (1210 ـ 1280) من كتاب الزهراوي فصولاً وأبواباً كاملة، ليصيغ كتابه الذي أطلق عليه اسم «الجراحة» وبالرغم من أنه لم يذكر قط اسم الأندلسي إلا أنه نسب الكثير لنفسه. ومن المعلوم أن مؤرخي الطب يعتبرونه مؤلف الموسوعة المكونة من خمسة أبواب أولى الأعمال العلمية التي بني على أساسها علم الطب والجراحة في إيطاليا.

وفي القرن الرابع عشر اتخذ الطبيب الفرنسي Guy de Chauliac (1300 ـ 1370) كتاب الزهراوي كمرجع أساسي في تأليف كتاب عن الجراحة نسخه عام 1360.

وبعكس Guglielmo da Saliceto الذي لم يذكر إطلاقاً أبا القاسم، ناكراً بذلك فضله؛ فإن الطبيب الفرنسي Guy de Chauliac أثنى على الأندلسي ومدحه في كتابه أكثر من 200 مرة. ومن الجدير بالذكر أن تدريس الجراحة في جامعات

أوروبا اعتمد على كتاب العالم الفرنسي حتى بعد القرن السابع عشر، أي بعد مجيء العالم البلجيكي Andrea Vesalio.

فإذا كان ما كتب الطبيب الفرنسي مقتبساً من كتاب أبي القاسم، فنستطيع التأكيد أن كتاب الزهراوي كان ـ بطريقة مباشرة أو غير مباشرة ـ أساساً لعلم الجراحة في أوروبا حتى ذلك الحين.

وزادت شهرة أبي القاسم وتردد اسمه بإعجاب واحترام عبر العصور. ففي القرن الخامس عشر ذكر الإيطالي Ferrari ـ المعروف باسم Matteo Gradibud ـ الزهراوي عشرات المرات، وأشاد بمقالته السابعة والعشرين «في طبائع الأدوية والأغذية». وفي نهاية نفس القرن (1492) نشر Sante De Ardoynis في مدينة البندقية كتاباً عن السموم Liber De Veneis لا تخلو صفحة واحدة منه من اسم أبي القاسم.

وفي القرن السادس عشر درس الطبيب الجراح Fabrizio di Acquapendente (1533 ـ 1619) أعمال أبي القاسم واعتبره مع Paolo d'Egina, Celso أكبر علماء فن الجراحة، منصباً بذلك الزهراوي كأحد أركان هذا الثالوث العلمي الخالد.

وفي نفس القرن ترجم Sabunhu-Oghlu Sharaf Ad-Din Ali Al-Hajj Ilias كتاب الجراحة إلى اللغة التركية. وتعتبر هذه الترجمة من أهم الترجمات، خاصة وأنها تحتوي إلى جانب الآلات الجراحية على صور للعمليات الجراحية التي وصفها الزهراوي.

هذا وقد حظي كتاب الجراحة بشرف الطباعة منذ بداية اختراعها؛ حيث ظهرت أول طبعة في البندقية عام 1497، تلتها طبعات أخرى على فترات قصيرة عامي 1499 و1500. وأصدر بعد ذلك الناشر الإيطالي الشهير Luc' Antonio Giunta أربع طبعات في البندقية في عام 1506 و1530 و1531 و1540. وفي عام 1532 طبعت نسخة سترازبورج، مرفقة بكتاب: Theodorus

الشهيرة التي نشرت في مدينة بازل عـام 1541 : Albucasis methodus medendi

Priscianus, Octavii Moratiani rerum Medicarum، تلتهـا بعـد أعـوام الطبعـة [...], cum instrumentis ad omnes fere morbus, ecc.

وأعيد طبع كتاب الجراحة عـام 1778 في Oxford، وأشرف عـلى طباعتـه Johannes Channing الذي كان له فضل نشر النص العربي مقابل النص اللاتينـي Albucasis de Chirurgia, Arabice et Latine.

وترجع أول ترجمة حديثة لكتاب الجراحة إلى الطبيـب الفرنـسي Luciene Leclerc، الذي كان يمارس الطب في شمال أفريقيا في القرن ما قبل الماضي، حيث ترجم كتاب الزهراوي إلى اللغة الفرنسية ونشره في ملزمات جمعها في مجلد طبـع عام 1861 تحت عنوان La Chirurgie d'Albucasis. وقـد لخـص Leclerc مكانـة الزهراوي وفضله في تطور الطب بقوله: «يعـد أبـو القاسـم، في تـاريخ الطـب، أسمى تعبير عن علم الجراحة عند العرب، وهو أيضاً أكثـر المراجـع ذكـراً عنـد الجراحين في العصور الوسطى».

وقد احتل الزهراوي في معاهد فرنسا مكانة سامية بين أبقراط وجالينوس فأصبح من أركان هذا الثالوث العلمي.

وفي عـام 1973 قـام العالمـان M.S.Spink و G.L.Lewis بتحقيـق الـنص العربي بالاستعانة بسبع مخطوطات، وأضافا مـشكورين ترجمـة إنجليزيـة مقابـل النص العـربي. وللأسـف الـشديد لم يـتمكن العالمـان مـن الاسـتعانة بالنـسخة المحفوظة في الخزانة الحسنية بالرباط والتـي أشـار إليهـا مـؤخراً الأسـتاذ محمـد العـربي الخطـابي في الجـزء الأول مـن كتابـه «الطـب والأطبـاء في الأنـدلس الإسلامية» (دار الغرب الإسلامي، بيروت 1988 ـ ص 120، هامش 21).

وفي نطاق اللغات الرومانسية ـ أي اللغات المشتقة مـن اللاتينيـة، فتعتـبر الترجمة الأوكسيتانية المحفوظة في المخطوط H95، الموجود في مكتبة كليـة الطـب بجامعة Montpelluer، الترجمة الوحيدة لكتـاب الجراحـة ضـمن هـذه اللغـات.

وتعتبر هذه الترجمة التي أمر بها Gaston III di Foix الشهير باسم Gaston Phebus المتوفى في مدينة أشبيلية عام 1334 إحدى الأعمال الهامة التي تكونت منها مكتبة Di Foix، ولأهمية هذه النسخة من الناحية اللغوية، وكجزء من تراث حضارتنا العربية، قمت بدراستها وتحقيق نصها في كتاب نشر في مدينة فلورنسا عام 1992:

Ab^{TM}' I-Qāsim ^{3}alaf ibn ^{C}Abbās Az-Zahrāw†, detto Albucasis, La Chirurgia,
Versione Occitanica della prima metà del Trecento.
Edizione critica a cura di Mahmoud Salem Eisheikh, Firenze 1992.

وبجملة ما ذكرنا فإننا نعتبر أبا القاسم «أمير الجراحين» ومؤسس علم الجراحة أو «العمل باليد» إذ أن له الفضل في إحياء هذا العلم كما يقول في مقدمة كتابه: «رأيت أن أكمل علم الطب لكم بهذه المقالة التي هي جزء العمل باليد، لأن العمل باليد محسنة في بلدنا وفي زماننا معدوم البتة، حتى كاد أن يدرس علمه وينقطع أثره، وإن ما بقي منه رسوم يسيرة في كتب الأوائل وقد صفحته الأيدي وواقعه الخطأ والتشويش حتى استغلت معانيه وبعدت فائدته».

ثم يؤكد مجهوده الشخصي والمنهج العلمي الدقيق الذي اتبعه في مقالته، فيضيف: «فرأيت أن أحييه وأؤلف فيه هذه المقالة على طريق الشرح والبيان والاختصار، وأن آتي بصور حدائد الكي وسائر آلات العمل، إذ هو من زيادة البيان ومن وكيد ما يُحتاج إليه».

بل ويوضح لنا أسباب تدهور علم الجراحة أو انعدامه: «السبب الذي لا يوجد صانع محسن بيده في زمننا هذا، أن صناعة الطب طويلة، وينبغي لصاحبها أن يرتاض قبل ذلك في علم التشريح الذي وصفه جالينوس، حتى يقف على منافع الأعضاء، وهيآتها، ومزاجاتها، واتصالها، وانفصالها، ومعرفة العظام والأعصاب والعضلات، وعددها ومخارجها، والعروق النوابض والسواكن ومواضع مخارجها»..

ويؤكد أبو القاسم على ضرورة دراسة التشريح دراسة دقيقة وجدية، فيقول: «قال أبقراط: إن الأطباء بالاسم كثير وبالفعل قليل ولا سيما في صناعة اليد.. لأنه من لم يكن عالماً بما ذكرنا من التشريح، لم يخل أن يقع في خطأ يقتل الناس به، كما شهدت كثيراً ممن تصور في هذا العلم وادعاه بغير علم ولا دراية».

وقسم الزهراوي مقالته إلى ثلاثة أبواب:

1 ـ **الباب الأول**: في الكي بالنار، والكي بالدواء الحار، وصور الآلات، وحدائد الكي، وكل ما يحتاج إليه في العمل باليد.

2 ـ **الباب الثاني**: في الشق، والبط، والفصد، والحجامة، والجراحات، وإخراج السهام، وصور الآلات.

3 ـ **الباب الثالث**: في الجبر، والخلع، وعلاج الوتر، وصور الآلات.

وسأكتفي بعرض سريع لبعض ما يحتوي عليه كتاب الجراحة من أسس ومبادئ تقوم عليها الجراحة الحديثة.

***

لقد سبق الزهراوي علماء الشرق والغرب في التزامه بالمنهج التجريبي الذي اتسم به بعد ذلك Leonardo da Vinci والذي ما زلنا نطلق عليه اسم «منهج البحث العلمي». فكان مثلاً أول الأطباء الذين طبقوا هذا المنهج في ربط الشرايين، رغم أن بعض مؤرخي الطب الأوروبيين لا زال ينسب هذا الابتكار إلى الحلاق الفرنسي Ambroise Paré (1510 ـ 1590)؛ علماً بأن كتاب الزهراوي كان يتداول في أوروبا منذ أواخر القرن الثاني عشر، وفي فرنسا منذ منتصف القرن الثالث عشر. وقد سبق أبو القاسم الحلاق الفرنسي بأكثر من خمسة قرون في تجاربه العلمية لربط الشرايين، ويكفي أن نلقي نظرة على الفصل 56 من الباب الأول الذي خصصه لـ«كيّ النزف الحادث عند قطع الشريان» حيث يقول:

«اعلم أن الشريان إذا نزف منه الدم فإنه لا يستطاع قطعه، ولا سيما إذا كان الشريان عظيماً؛ إلا بعد أربعة أوجه: إما بالكي كما قلنا، وإما ببتره، إذا لم

يكن قد انبتر فإنه إذا بتر تقطعت طرفاه وانقطع الدم، وإما أن يربط بالخيوط ربطاً وثيقاً، وإما توضع عليه الأدوية التي من شأنها قطع الدم..».

بل إنه يضيف في الفصل 84 من الباب الثاني قائلاً: «إذا كان في هذه الجراحات شريان أو عرق ينزف الدم منه، ولم ينقطع الدم بالأدوية، ففتش على الشريان، فإن أصبته لم يتبتر فابتره بالمبضع واربطه، وإن دعت الضرورة ـ إذا لم ينفع ما ذكرنا ـ فاكوه حتى ينقطع الدم...».

وفي مكان آخر في نفس الفصل:

«فإن كان قد انقطع في الجرح شريان وأدركت دمه ينزف، فابتره أو اربطه أو اكوه إن دعت الضرورة إلى ذلك».

ومن الجدير بالذكر أن أبا القاسم يصف في الفصل الثالث من الباب الثاني نوعين من أنواع ربط الشرايين: «إن كان الشريان عظيماً فينبغي أن تربطه في مكانه بخيط مثني قوي، وليكن الخيط إما من إبريسم وإما من أوتار العود لئلا يسرع إليه العفن قبل التحام الجرح فيحدث النزيف».

ومما يثير العجب أن بعض مؤرخي الطب الأوروبيين لازال يرجع استعمال الخيط المثني وأنواعه التي أشار إليها أبو القاسم «الحرير وأوتار العود» إلى الجراح الفرنسي lexis Carrel الذي حاز على جائزة نوبل للطب عام 1912.

كما خصص أبو القاسم الفصل 49 من الباب الثاني لربط الأوعية الدموية في حالة التمدد الوعائي المعروف باسم «الأنيوررزم» بالمعنى أنه سبق Jhon Minter بعدة قرون في هذا الاكتشاف.

وأرسى الزهراوي المبادئ الأساسية لجراحة الفتوق حيث خصص لها في الباب الثاني ستة فصول (62 ـ 67)، وبخاصة «الأدرة الريحية» التي تعرض لعلاجها لأول مرة بعملية جراحية؛ وهو صادق عندما يقول: «ما رأيت أحداً أجرأ على علاجها بالحديد».

ويعتبر أبو القاسم أول من وصف بالتفصيل خياطة جروح الأمعاء باستخدام خيوط مصنوعة من أمعاء الحيوانات، التي عبر عنها في الفصل 85 من الباب الثاني: «الخيط الرقيق الذي يسل من معراق الحيوان» أو «خيط كتان رقيق مفتول». وفي الوقت نفسه أخبرنا بتجارب من سبقه من الجراحين.

ففي حالة حدوث جرح صغير في الأمعاء يقول الزهراوي بأن أهل التجربة نصحوا بأن «يخاط على هذه الصفة: وهو أن يؤخذ النمل الكبار الرؤوس ثم تجمع شفتا الجرح ثم توضع نملة منها وهي مفتوحة الفم على شفتي الجرح، فإذا قبضت عليه وشدت فمها قطع رأسها فإنه يلصق ولا ينحل».

والزهراوي هو أول من أجرى جراحة على الغدة الدرقية. وهو كذلك أول من اخترع جهازاً لاستئصال اللوزتين «مقصلة اللوزتين» الذي ظل يستخدم حتى أواسط القرن العشرين. وشرح أبو القاسم في الفصل 36 من الباب الثاني ـ بدقة لا نظير لها ـ تجربته الشخصية في استئصال اللوزتين:

«تنظر قبل العمل إن كان قد سكن ورمه الحار سكوناً تاماً أو نقص بعض النقصان، وحينئذ أجلس العليل بحذاء الشمس ورأسه في حجرك وتفتح فمه، وتأخذ خادماً بين يديك فيكبس لسانه إلى أسفل بآلة هذه صورتها: تصنع من فضة أو من نحاس، تكون رقيقة كالسكين، فإذا كبست بها اللسان وتبين لك الورم ودفع عليه بصرك، فخذ صنارة واغرزها في اللوزة وتجذبها إلى خارج ما أمكن من غير أن يجذب معها شيئاً من الصفاقات، ثم تقطعها بآلة هذه صورتها: تشبه المقص إلا أن طرفيها منعطفان، فم كل واحد منها بحذاء الآخر حادان جداً تصنع من الحديد الهندي، أو الفولاذ الدمشقي..».

ولم يكن أبو القاسم مقلداً أو تابعاً لمن سبقه من الأطباء والعلماء، بل إن كل ما كتب كان وليد خبرته وتجاربه الشخصية، وفي أكثر من حالة انتقد من سبقه من الأطباء ورفض نظرياتهم.

فعندما يتحدث مثلاً عن «كي السرطان» (الفصل 50 من الباب الأول) ينقل إلينا تجربته العلمية: «إذا كان السرطان مبتدئاً وأردت توقيفه فاكوه بمكواة الدائرة حواليه كما تدور».

«وقد ذكر بعض الحكماء أن يكوى كية بليغة في وسطه، ولست أرى أنا ذلك، لأني أتوقع أن يتقرح، وقد شاهدت ذلك مرات، فالصواب أن يكون حواليه بدائرة كما قلنا أو بكيات كثيرة».

ولا عجب إذا اكتشفنا أن الطب الحديث يتبع حتى الآن ما نصح به الزهراوي في علاج السرطان عند استعمال Elettrobisturi حول السرطان لمنع نموه وانتشاره.

لقد حدثنا باختصار وجيز أبقراط وCelso وGaleno عن الماء الذي يجتمع في رؤوس الأطفال، بل إن Celso عرفنا بأن الإغريق كانوا يسمون هذا المرض «أدروكيفالون»، إلا أن الزهراوي أول من وصف هذا المرض وصفاً دقيقاً (الفصل الأول من الباب الثاني) في حالاته المختلفة: «وهذه الرطوبة إما أن تجتمع بين الجلد والعظم وإما أن تجتمع تحت العظم على الصفاق» ووصف لكل حالة علاجها:

«والعمل في ذلك: إن كانت الرطوبة فيما بين الجلد والعظم وكان الورم صغيراً، فينبغي أن تشق في وسط الرأس شقاً واحداً بالعرض، ويكون طول الشق نحو عقدين حتى تسيل الرطوبة. وإن كانت الرطوبة أزيد والورم أعظم، فاجعلها شقين متقاطعين. وإن كانت الرطوبة تحت العظم ـ وعلامته أن ترى خياطات الرأس مفتوحة من كل جهة والماء ينخفض إذا عصرته بيدك إلى داخل وليس بخفي ذلك عليك ـ فينبغي أن تشق في وسط الرأس ثلاثة شقوق».

ويتعرض الصبيان عند الولادة لهذا المرض «إذا ضغطت القابلة رأس الصبي بغير رفق». ثم يضيف أبو القاسم قائلاً:

«وقد يعرض أيضاً من علة خفية لا تعرف ولم أر هذه العلة في غير الصبيان. وجميع من رأيت منهم أسرع إليه الموت. فلذلك رأيت ترك العمل به. ولقد رأيت منهم صبياً قد امتلأ رأسه ماء، والرأس يعظم في كل يوم حتى لم يطق الصبي يقعد على نفسه لعظم رأسه والرطوبة تتزايد حتى هلك».

ولا شك في أن أسس الطريقة التي وصفها أبو القاسم (الفصل 23 من الباب الثاني) في قدح الماء النازل في العين، ولا تزال منذ عشرة قرون حتى يومنا هذا هي نفس الأسس التي يتبعها الطب الحديث، مع بعض الاختلافات التي ترجع إلى التقدم التكنولوجي «Couching of Cataract» كما أن وصفه لعمليتي الشترة التي تحدث في الجفن الأعلى أو الأسفل أي انقلاب الجفن للخارج - مقارب لحد كبير للجراحة التي تمارس الآن في علاج هذه الحالة.

وعندما يتحدث أبو القاسم (الفصل 29 من الباب الثاني): «في جرد الأسنان بالحديد عندما يجتمع في سطوح الأسنان من داخل ومن خارج، وبين اللثات قشور خشنة قبيحة، وقد تسود وتصفر وتخضر حتى يصل من ذلك فساد إلى اللثة وتقبح الأسنان».

أليس ذلك هو أول اكتشاف للأدران Tartaro dentario؟

أليس الزهراوي أول طبيب يشير إلى إزالتها بالجرد؟

والزهراوي أول طبيب أشار بتشبيك الأضراس المتحركة بخيوط الفضة أو بخيوط الذهب، بل إنه فضل الذهب: «لأن الفضة تتزنجر وتعفن بعد أيام والذهب باق على حاله أبداً لا يعرض له ذلك».

وأعظم من ذلك أن أبا القاسم هو أول طبيب يتحدث عن تصنيع الأسنان ولم يسبقه في هذا الاكتشاف أي من الأطباء الأوائل، علماً بأن الشاعر Marziale كان قد أشار إلى الأسنان الصناعية:

Thais habet negros, niveos laecania dentes;
Quae ratio est? Emptos haec habet, illa suos.

(Ep. V. 43)

إلا أن الزهراوي، (في الفصل 33 من الباب الثاني)، ينصح قائلاً: «وقد ينحت عظم من عظام البقر فيصنع منه كهيئة الضرس، ويجعل في الموضع الذي ذهب منه الضرس، ويشد كما قلنا ويستمتع بذلك».

ومن خلال ممارسته اليومية للطب والجراحة نقل إلينا أبو القاسم (الفصل 87 من الباب الثاني) «في قطع الأطراف ونشر العظام» حالة مطابقة تماماً لما يسمى بـ«مرض بيرجير» نسبة إلى الدكتور Leo Berger، النمساوي الأصل والذي درس الطب في جامعات أمريكا في بداية القرن الماضي (1879 - 1943) والمعروف باسم Claudicatio intermittens، ماذا يقول الزهراوي؟

«وأنا أخبرك بمثال عرض لرجل في رجله هذا العارض بعينه الذي أصف لك، وذلك أنه حدث في رجله سواد مع حرقة تشبه النار، وكان ذلك الفساد أول ما حدث في إصبعه حتى أخذ الرجل كلها، فبدر الرجل عن ذاته لما رأى الفساد يسعى في العضو مع شدة ما كان يجد من الوجع والحرقة فقطعه عند المفصل فبرئ. فلما مضى له زمان طويل عرض له ذلك الفساد بعينه في إصبع يده السبابة، فقصدني فرمت ردع ذلك الفضل بما حملت على اليد من الأدوية بعد تنظيفي لبدنه فلم يرتدع الفضل، وجعل يسعى في الإصبع الأخرى حتى أخذ الفساد في اليد فدعاني إلى قطع يده فأبيت عليه، وجاء مني على إرداع ذلك الفضل، وخشيت أيضاً عليه عند قطع يده الموت، لأن قوة الرجل كانت على السقوط. فلما يئس مني، انصرف إلى بلده فبلغني عنه أنه بدر فقطع يده بأسرها فبرئ. وإنما حكيت هذه الحكاية لتكون عوناً على ما يقع من جنس هذا المرض ولتكون دليلاً يستدل به ويعمل عليه».

وفي جراحة المسالك البولية كان الزهراوي أول جراح أجرى عملية غسيل للمثانة بواسطة جهاز اخترعه وأسماه «الزراقة» المعروف بالمحقن والذي لا يزال سكان مدن المغرب يطلقون عليها اسم «السراقة» وقد وصف أبو

القاسم الآلة التي اخترعها وطريقة استعمالها «في حقن المثانة» (الفصل 59 من الباب الثاني) وعرفنا بأنها:

«تصنع من فضة أو من عاج، مجوفة، لها أنبوبة طويلة على رقة الميل، مجوفة كلها إلا الطرف فإنه مصمت فيه ثلاث ثقوب، اثنتان من جهة وواحدة من جهة أخرى..».

فضلاً عن ذلك فإن الزهراوي هو أول طبيب وصف عملية إخراج الحصاة، وميز بين «الحصاة المتولدة في الكلى والحصاة المتولدة في المثانة» وأشار إلى أنواعها:

«اعلم أن أنواع الحصاة كثيرة منها صغار وكبار وملس وحرش وطوال ومدورة وذات شعب، فاعرف أصنافها لتستدل بذلك على ما تريد».

كما حدد بأن: «الحصاة المتولدة في المثانة أكثر ما تعرض للصبيان ومن علامتها أن البول يخرج من المثانة شبيهاً بالماء في رقته، ويظهر فيه الرمل، ويحك ذكره ويعبث به، وكثيراً ما يتدلى ثم ينتشر، وتبرز معها المقعدة في كثير منهم. ويسهل برور الصبيان منها إلى أن يبلغوا أربع عشرة سنة ويعسر في الشيوخ».

ثم يتابع: «وأما الشبان فمتوسط فيما بين ذلك تكون حصاته أعظم =، يكون علاجه أسهل والصغير بعد ذلك».

ولكي يصف عملية إخراج الحصاة، خصص أبو القاسم فصلاً للرجال (الفصل 60 من الباب الثاني) وفصلاً آخر للنساء (الفصل 61 من الباب الثاني)، حيث يؤكد بأنه:

«قليلاً ما تتولد الحصاة في النساء، فإن عرض لأحد منهن حصاة فإنه يعسر علاجها ويمتنع لوجوه كثيرة، أحدها أن المرأة ربما كانت بكراً، والثانية أنك لا تجد امرأة تبيح نفسها للطبيب إذا كانت عفيفة أو من ذوات المحارم. والثالثة إنك لا تجد امرأة تحسن هذه الصناعة ولا سيما العمل باليد. والرابعة أن

موضع الشق على الحصاة من النساء بعيد من موضع الحصاة فتحتاج إلى شق غائر وفي ذلك خطر».

وفي حالة الضرورة القصوى، ينصح أبو القاسم: «أن تتخذ امرأة طبيبة محسنة، وقليلاً ما توجد، فإن عدمتها فاطلب طبيباً عفيفاً رفيقاً، أو تحضر امرأة قابلة مسنة في أمر النساء، أو امرأة تشير في هذه الصناعة بعض الإشارة..».

ويرجع إلى أبي القاسم فضل اختراع «الجفت» لإخراج الجنين الحي قبل أن يكتشفه الطبيب الإنجليزي بـ700 عام، وترك لنا العديد من أشكاله في (الفصل 77 من الباب الثاني لكتاب الجراحة).

وزيادة على ذلك فإن الزهراوي - إلى جانب وصفه الدقيق للآلات التي يحتاج إليها في إخراج الجنين - مثل اللولب لفتح فم الرحم، أو المدفع الذي يستخدم لدفع الجنين وقت الوضع، أو المشراخ (الجفت) الذي يشدخ به رأس الجنين، وغيرها من الآلات - يعتبر أول من نصح المرأة بأن تستلقي على سرير في الوضع الذي يسميه الطب الحديث «وضع وولكر» نسبة إلى الطبيب الألماني Gustav Adolf Walcher، الذي ترجع شهرته في القرن قبل الماضي إلى هذا الاكتشاف.

ويعتبر الزهراوي رائد جراحة التجميل، ومبتكر الشق الهلالي المزدوج الذي نصح بعمله مثلاً في «علاج ثدي الرجال الذي تشبه ثدي النساء» (الفصل 47 من الباب الثاني) أو في الفصل الذي يليه «في ربط الأورام التي تعرض تحت الإبط». وما التعليم بالمداد إلا أول خطوة للعمليات الجراحية، وما استخدام الصنانير - الذي خصص لها الفصل 46 من الباب الثاني - إلا أكبر دليل على مدى احترام الأنسجة.

ويعتبر فصل إخراج السهام من أهم وأدق الصفحات التي سطرها الزهراوي؛ إذ لم يتوقف عند وصف عمليات إخراج السهام بحسب أنواعها وأحجامها، وبحسب المكان الذي تصيب فيه الجسم، عارضاً أحدث الآلات

التي تساعد على إخراج السهام مثل المثقب والمدفع والكلاليب التي أطال في وصفها وفي طريقة استعمالها، بل إنه سرد العديد من تجاربه الشخصية لتكون:

«قياسا ودليلاً على ما لم أذكره لأن أجزاء هذه الصناعة وتفصيلها لا يدرك بالوصف ولا يحيط به كتاب، وإنما الصانع الحاذق يقيس بالقليل على الكثير، وبما حضر على ما غاب، ويستنبط عملاً جديداً وآلة جديدة عند النوازل الغريبة إذا نزلت عن هذه الصناعة».

وكان للجانب الأخلاقي في ممارسة الطب أهميته ومكان تقديره في نظر الزهراوي؛ وفي إطار هذا المفهوم لم يفرق مطلقاً بين رجل وامرأة، وبين مسلم ويهودي ومسيحي، ويتضح ذلك من خلال سرد تجاربه، فيقول مثلاً:

«أخرجت سهماً آخر ليهودي كان واقعاً في شحمة عينه تحت الجفن الأسفل، وكان السهم قد توارى ولم ألحق منه إلا طرفه الصغير الذي يلصق فيه الخشبة، وكان سهماً كبيراً من سهام القس المركبة مربع الحديد أملس لم يكن فيه أذنان، فبرئ اليهودي ولم يحدث في عينه حادث سوء».

ثم يتابع حديثه قائلاً: «وأخرجت سهماً آخر من حلق نصراني، وكان السهم عربياً وهو الذي له أذنان، فشققت عليه بين الواجن وكان قد غار في حلقه فلطفت به حتى أخرجته فسلم النصراني وبرئ».

ويحدثنا بعد ذلك عن امرأة: «واقعها في بطنها سهم والتحم الجرح وبقي السهم ولم يتغير من أحوالها شيء، ولا كانت تجد له حذراً في شيء من أفعالها الطبية».

ولسنا في حاجة إلى الإطالة في أهمية إخراج السهام في فترة انتشرت فيها الحروب وكانت السهام تشكل أدق وأكثر الأسلحة استخداماً وأصعبها استخراجاً ومعالجة.

وفي مقدمة الباب الثالث، الذي يعتبره أبو القاسم: «من وكيد ما يحتاج إليه في صناعة الطب وهو جبر الكسر والفك الحادثين في العظام».

يؤكد الزهراوي على تدهور هذا الفن، فيقول: «قد يدعى هذا الباب الجهال من الأطباء والعوام ومن لم يتصفح قط للقدماء فيه كتاباً ولا قرأ منه حرفاً ولهذه العلة صار هذا الفن من العلم في بلدنا معدوماً».

وبإيجاز بليغ وأمانة علمية منقطعة النظير يحدثنا عن مصادر دراسته وكيف نبغ في هذا الفن: «وإني لم ألق فيه قط محسناً البتة وإنما استفدت منه ما استفدت لطول قراءتي لكتب الأوائل وحرصي على فهمها حتى استخرجت علم ذلك منها».

ولو تمعنا جيداً فيما كتب أبو القاسم لوجدنا فعلاً أن أساس هذا الباب يرجع إلى أعمال من سبقه من علماء الطب الأوائل قبل أبقراط وجالينوس Paolo d'Egina, Celso، وغيرهم من الأوائل. إلا أن الزهراوي لم يكتف بترديد ما كتبه القدماء، بل إنه يناقش آراء الآخرين ويبدي فيها رأيه بصراحة علمية نابعة من دراساته ومن خلال تجاربه اليومية، كما نلاحظ مثلاً في فصل «جبر الأضلاع إذا انكسرت، حيث يقول:

«وقد تحيلت الأوائل فيه بحيل كثيرة، فمنهم من قال ينبغي أن تجعل أغذية العليل ما يولد النفخ والرياح لينتفخ البطن ويتمدد ويندفع الكسر إلى خارج، ونحن نكره هذا لئلا يكون توكيداً لحدوث الورم الحار إن كان لم يحدث؛ فإن كان قد حدث، فإنه يزيد فيه ويؤكده. وقال بعضهم: توضع على الموضع محجمة ثم تمص بقوة وهو أشبه بالقياس، إلا أنه يتخوف أن تجذب المحجمة فضولاً إلى الموضع لحال ضعفه. وقال بعضهم ينبغي أن يغطى الموضع بصوف قد غمس في زيت حار وتصير رفادة فيما بين الأضلاع حتى تمتلئ فيكون الرباط مستوياً إذا لففته على استداره».

وأضعف الإيمان بهذا الصدد أن نعترف بفضل أبي القاسم في دراسة وتفهم نظريات الأوائل ونقلها مزودة بآرائه الشخصية وتجاربه العلمية.

ومن أهم ما يلفت النظر في مقدمة هذا الباب ما ينصح به الزهراوي في حالة كسر أو فك أو وثء أو سقطة: «فينبغي أن تسرع أولاً إلى فصده أو إسهاله أو هما جميعاً إن لم يمنع من ذلك مانع مثل ضعف القوة، أو كان الذي حدث به شيء من ذلك صبياً أو شيخاً هرماً، أو كان الزمان شديد الحر أو شديد البرد جداً».

وأهم من ذلك ما ينصح به من غذاء للعليل، إذ لابد أن: «يقتصر في غذائه على البقول الباردة ولحوم الطير والجداء، ويمنع الشراب واللحوم الغليظة والتملؤ من الطعام وكل غذاء يملأ العروق دماً».

وإذا أخذ العظم المكسور في الانجبار: «فينبغي أن يتغذى العليل بأغذية تغذو غذاء كثيراً غليظاً متيناً، يكون في لزوجه، مثل الهرائس والأرز والرؤوس والأكارع وكروش البقر والبيض والسمك الطري والشراب الغليظ ونحو ذلك، فإنه بهذا التدبير يكون انعقاد الكسر أسرع وأجود».

وأعتقد أن هذا ما ينصح به الطب الحديث!!.

كما أن طرح علاج فك المرفق التي تعرض إليها في (الفصل 27 من الباب الثالث)، والورك المفكوك الذي خصص له (الفصل 31 من نفس الباب) تعتبر تجديداً هاماً في هذا المجال، وتشكل أساس العلاج الذي يمارسه اليوم الطب الحديث، في الحالات التي طرحها الزهراوي ببلاغة ووضوح، ينم عن عبقرية فذة ودراية كاملة بفن الجراحة والتشريح.

ولا يمكن أن أختتم هذه اللمحة السريعة عن فضل الزهراوي على الطب الحديث، دون الإشارة إلى أهم التجديدات التي نقلها لنا كتاب الجراحة، ألا وهي الآلات. فإلى جانب آلات الكي التي أشار إليها عبر الستة وخمسين فصلاً الذين يتكون منهم الباب الأول، والتي نذكر منها، على سبيل المثال:

المكواة الزيتونية، المكواة قرنية الرأس، المكواة المسمارية، المكواة السكينية، المكواة الهلالية، المكواة المجوفة، المكواة الخاصة لعلاج الناصور في مآقي العين وغيرهم..

وتتضح مهارة ومقدرة أبي القاسم في إبداع آلات جديدة صالحة لعمليات حساسة مثل الآلات التي تستخدم في الشق والبط التي صورها في الفصل 46 من الباب الثاني، مثل المدس على اختلاف أحجامه، والمسامير التي أطلق عليها اسم البرد ومنها الكبير والوسط والصغير، والمستعملة «في تفتيش الأورام والجراحات والنوامير والمخابئ عن ما داخلها من العظام وغير ذلك»، والصنانير باختلاف أنواعها وأحجامها «كبار ووسط وصغار، ومنها الصنانير العميان وهي ثلاثة أنواع، منها الصنانير المعوجة ذات المخطافين وهي ثلاثة أنواع وجميع هذه الأنواع يحتاج كل واحد منها في موضعه» والمشارط «التي تشق وتسلخ بها السلع والأورام وهي ثلاثة أنواع...»، والمخادع «وهي ثلاثة أنواع.. تصنع من نحاس شبه المرود الذي يكتحل به، وفي الطرف الواحد شبيه ملعقة عريضة من طبقتين تكون من رأسها شفرة المبضع مخفية فيه، تشبه لسان الطائر تجري إلى الداخل وإلى الخارج» والمباضع «التي تستر بين الأصابع عند بط الأورام» والمحاجم «التي يقطع بها نزف الدم» والمقص ـ وخاصة المستعمل في تطهير الصبيان وغيره من أنواع المقصات، والمحقن المستعمل في حقن المثانة، ومبضع النشل المستعمل في الشق لإخراج الحصاة، وآلات الولادة التي خصص لها أبو القاسم (الفصل السابع والسبعين من الباب الثاني)، مثل: اللولب لفتح فم الرحم، والمدفع الذي يستعان به على دفن الجنين، والشداخ الذي يشدخ به رأس الجنين، والأنبوبة التي اخترعها لتوصيل البخار إلى فم الرحم لإخراج المشيمة إذا احتبست بعد النفاس.. وجملة الآلات التي وصفها والتي كان لها الفضل في تغيير فن الجراحة والعمل باليد والرقي به إلى ما وصل إليه في يومنا هذا.

أليست كل هذه الابتكارات كافية لتخليد اسم الزهراوي؟

أليست كل هذه الاختراعات كافية لكي نفتخر بها جنينا ونتخلص من عقدة النقص التي نعانيها، وننظر إلى المستقبل في ظل هذا التراث الخالد؟

أليست أمثلة الزهراوي في تاريخ العمل الإسلامي كافية لنشيد به بين شبابنا حتى تقف أجيال العرب والإسلام على حقيقة تراثنا ـ التراث الذي بنت عليه أوروبا عصر نهضتها وعلمها الحديث، الذي تسيطر من خلاله على فكرنا وثقافتنا وثرواتنا؟!

إن العلوم والآداب لا تنمو وتتقدم إلا في نسيم الحرية، ولا يقاس تحضر الشعوب وتقدمها إلا بمقدار تفوقها في الفنون والآداب والعلوم، فإلى متى سننتظر العودة إلى الأندلس؟.

REFERENCES

1. A. Beccaria, I codici di medicina del periodo presalernitano, Roma 1956.
2. Medicina medievale. Testi dell' Alto Medioevo. Miniature del codice di Kassel. Regole salutari salernitane. Incisioni del «Fasciculo de medicina». Anatomia di Mondino de' Leuzzi, a cura di Luigi Firpo, Torino, UTET, Natale 1971- Capodanno 1972.
3. Cl. Brunel, Bibliographie des manuscrits littéraires et ancien provençal, Paris 1953.
4. P. Pansier, Les maîtres de la faculté de médicine de Montpellier au moyan âge, «Jenus», IX, 1904.
5. La pratique de l' ophtalmologie dans la moyan âge latin, ivi, pp. 3-26.
6. L.M. Paterson, La médicine en Occitanie avant 1250, «actes du premier Congrès Internationale de l'Association Internationale d'Études Occitanes», London 1987.
7. Th. Arnold and A. Guillaum, The Legacy of Islam, Oxford, Univ. Press, 1952.
8. J.B. Trend, Spain and Portugal, in Th. Arnold and A. Guillaum, cit.
9. H. Coppee, History of the Conquest of Spain by the Arab-Moors, Boston, Little, Brown and Co., 1881.
10. A. Gonzales Palencia, Historia de la Espaňa Musulmana, Barcelona, Editorial Labor, 1925.
11. lbn ᶜIdhari Al-Marrakushi, Al-Bay...n al-Mughrib f† Akhb...r al-Andalus wa al-Maghrib, a cura di G.S. Collin and E. Lèvi-Provenzçal, Leiden, Brill, 1951.
12. C. Brockelmann, Gechichte der islaischen Völker und Staaten, München und Berlin, R. Oldenbourg, 1939.
13. Mu ammad lbn ᶜAbd Allah Al-oimy...r†, Al-Raw ÿ al-MloC¥...r f† khabar al- Aq ¥...r, a cura di E.. Lévi-Provençal, Leiden, Brill, 1938.
14. E.. Lévi-Provençal, L'Espagne Musulmanne au Xème Siécle: Institutiones et vie sociale, Paris, Larose, 1932.
15. R. Dozy, Histoire des Musulmans d'Espagne, Leiden, Brill, 1861.
16. L.T. Balbas, Crònica arqueologica de la Espagna Musulmana, in «Al-Andalus », II (1934).
17. J. Hariz, La Part de la médicine arabe dans l'évolution de la médicine française, Paris, Imprimerie «Graphique», 1922.
18. M. Meyerhof, Die «Materia medica» des Dioskurides bei den Arabern, in «Quellen und Studien zur Geschichte der Naturwissenscheften und der Medizin», III (1933).

19. A / mad lbn Mu / ammad Al-Maqq...ri, Naf / al-¥ib min f)u in al-Andalus al- ra¥ib, a cura di R. Dozy et alia, Leiden, Brill, 1858-61.
20. S.Kh. Hamarneh e G. Sonnedecker, A Pharmaceutical View of Albucasis al- Zahrawi in Moorish Spain, in «Janus», Supplements, vol 5, Leiden, Brill, 1963.
21. T. Makhluf, L'oeuvre chirurgical d'Abul-Casim Khalaf ibn Abbas Ez-Zahrawi, dit Albucasis, Paris, Lac, 1930.
22. H. Frölich, Abul-Kasim als Kriegschirurg, in «Archiv fur klinische Chirurgie», XXX (1884).
23. E. Gurlt, Geschite der Chirurgie und ihrer Ausübung. Volkschirurgie: Alterthum- Mitteralter-Renaissance, Berlin, August Hirshchwald, 1898.
24. E. Dognée, Albucasis. Sa vie, son Oeuvre, in Études Archeologiques, Linguistiques et Historiques, Leiden 1885.
25. Ch. Niel, La chirurgie dentaire d'Albucasis comparée à celie des Maures du Traza, in «Revue de Stomatologie», XVIII (1911).
26. R. Valensi, Un chirurgien arabe au moyan âge: Albucasis. Phil. Diss., Montpellier 1908.
27. S.Kh. Hamarneh, Drawing and Pharmacy in al-Zahrawi's 10th Centry Surgical Treatise, ecc. in «United States National Museum Bullettin», CCXXVIII (Washington 1961).
28. M. Tabanelli, Albucasis: un chirurgo arabo dell'alto Medio Evo. La sua epoca, la sua vita, la sua opera, Firenze, Olschki, 1961.
29. D.Campbell, Arabian Medicine and Its Influence on the Middle Ages, London, Kegan Paul and Co., 1926.
30. A. Khair Allah, Outline of Arabic Contribution to Medicine and the Allied Sciences, Beirut, American Press, 1946.
31. M.L. Altieri Biagi, Guglielmo volgare. Studio sul lessico della medicina medioevale, Bologna, Forni Ed., 1970.
32. P. Huard e M. Drazen Grmek, Le Primier Manuscript chirurgical turc, Paris, R. Dacosta, 1966.
33. E. Irblich, Ab™ «l-Qiāsim ³alafibn ᶜAbbas al-Zahrā†, Chirurgia. Lateinisch von Gerhard von Cremona. Vollstandige Faksimile-Ausgabe im Originalformat von Codex Series Nova 2641 der Österreichischen Nationalbibliothek. Kommentar Eva Irblich, Graz, Akademische Druck-U. Verlagsanstalt, 1979.
34. Albucasis on Surgery and Instruments. A definitive edition of the Arabic text with English translation and commentary by M.S. Spink and G.L. Lewis, London, The Welcome Institute of the History of Medicine, 1973.
35. D. Evans, La langue de l'Albucasis et de l'Elucidari, in «Actes du VIème Congrès International de langue et littérature d'oc et d'études franco-

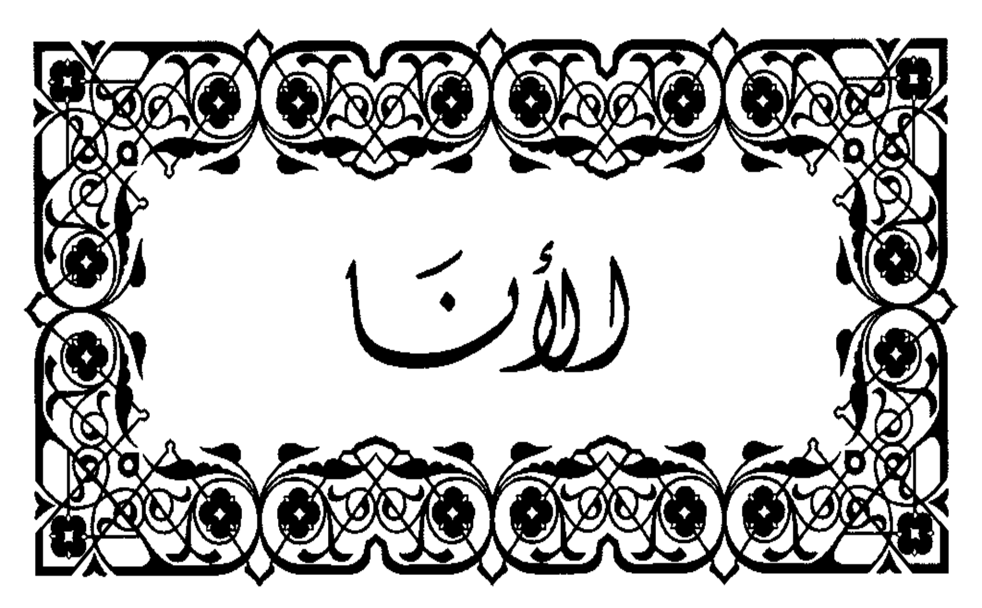
provençales» (Montpellier, septembre 1970), Monpellier 1971, Tome 9, pp. 329-36.

36. Ch.De Touttoulon, La Chirurgie d'Albucasis, traduite en dialecte toulousain (bas pays de Foix) du XIV^{e} siècle, in «Revue des Langues Romanes», I (1870), pp. 3- 17 e 301-307.

37. Ab™ «l-Qasim ³alaf ibn ᶜAbbās az-Zahrāwt, detto Albucasis, La Chirurgia. Versione occitanica della prima metà del Trecento. Edizione critica a cura di Mahmoud Salem Elsheikh, Firenze,. Ed Zeta (per Malesci -Istituto farmacologico), 1992.

38. Luciano Sterpellone e Mahmoud Salem Elsheikh, La medicina araba. l'Arte medica nei Califfati d'Oriente e d'Occidente, Milano, Ciba Edizioni, 1995.





د/مسعود الوازني
كلية الدعوة الإسلامية

تشغل بعض الألفاظ مساحة معجمية واسعة ناجمة عن علاقتها بنشاط الحركة العلمية وتطورها واتساع مساحتها متجاوزة بذلك سياقها الدلالي الابتدائي الذي تواضع عليه أهل اللغة في تلك المراحل المبكرة: وكلمة الأنا هي من بين الألفاظ التي أصبحت تشغل أكثر من حقل معرفي. وهل يعود ذلك إلى جذر اللفظ (أن) الذي توسع فيما بعد؟ أو على وجود علاقة تكاملية واكب فيها هذا اللفظ أفقياً حركة العلوم حتى أصبح موضع جدل بين الباحثين. إن أيّاً من تلك المحاولات لن يتأتى لها متابعة السرد المعجمي التاريخي لهذا اللفظ لخلو معاجم اللغة من أي محاولة من هذا النوع، ولن يضير في ذلك لفظ (الإن) في شيء بعد ضبطه من قبل علماء اللغة والفكر منهم الكفوي والدامغاني في كل الميادين التي استخدم فيها هذا اللفظ وفي مقدمتها لفظ الأنا الذي يعد من أعرف المعارف، ويليه أنت وهو أوسطها، وأدناها هو. وقد وردت كلمة التوحيد بكل واحدة من تلك الألفاظ، وعن ابن سيده: أنَّ (أَنَ) اسم للمتكلم فإذا وقفت ألحقت ألفا للسكوت. وروي عن قطرب

أنّ: في أَنَ خمس لغات: أَنَ فعلت وأنا فعلت وآنَ فعلت وأنْ فعلت وأَنَـهُ فعلـت، وقـد تلحق به تاء الخطاب من غير أن تكون مضافة إليه فتقول: (أنت أنتِ وأنتما وأنتم). وذكر علماء اللغة أنّ أنا لا تثنية له من لفظه إلا بكلمة (نحن) بينما وردت تثنية أنـت بكلمة (أنتما). وإن بالتشديد والكسر في لغة العرب من الحروف التي شابهت الفعل في عدد الحروف والبناء على الفتح، ولزوم الأسماء وإعطاء معانيها والتعدي خاصة في دخولها على اسمين؛ ولذلك عملت عمله الفرعي وهو نصب الجزء الأول ورفع الثاني إيذاناً بأنه فرع في العمل، وهي تفيد التأكيد والقوة في الوجـود؛ ولهـذا أطلـق الفلاسفة لفظ الإنية على واجب الوجود لذاته لكونه أكمـل الموجـودات في تأكيـد الوجود، وفي قوة الوجود؛ وهو لفظ محدث لم يرد في كلام العـرب، وقـد وردت إنّ وأنّ بمعنى التحقيق، وقيل إن الشديدة المكسورة لا تدخل على المفتوحة، إذا لم يكن بينهما فصل، وإذا فصل بينهما جاز، فتقول على سبيل المثـال: إن مـا أراه أن الـصدق نجاة، وقالوا: إن المكسورة لا تغير معنى الجملة، بل تؤكدها، والمفتوحة تغير معنـى الجملة؛ لأنها مع الجملة التي بعدها في حكم المفـرد؛ ولهـذا وجـب الكـسر في كـل موضع تبقى الجملة فيه بحالها، ووجب الفتح في كل موضوع يكـون مـا بعـدها في حكم المفرد، وتكسر همزة (إنّ) في خمسة عشر موضعاً تقريباً: منها على سبيل المثال: إذا وقعت بعد القول. وبعد الدعاء. وبعد النهي. وبعد النـداء. وبعـد كـلا. وبعـد الأمر. وبعد ثم. وبعد الاسم الموصول؛ لأن صلة الموصول لا تكـون إلا جملـة مـن نحو ما ورد في الآية (76) من سورة القـصص: ﴿وَءَاتَيْنَٰهُ مِنَ ٱلْكُنُوزِ مَآ إِنَّ مَفَاتِحَهُۥ لَتَنُوٓأُ بِٱلْعُصْبَةِ أُو۟لِى ٱلْقُوَّةِ﴾. وتكسر إذا دخل اللام على خبرها من نحـو مـا ورد في الآيـة الأولى من سورة (المنافقون): ﴿وَٱللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُۥ﴾. وكذا إذا وقعـت في جـواب القسم؛ لأن جواب القسم لا يكون إلا جملة، وكذا إذا كانـت مبـدوءاً بهـا لفظـاً أو معنى، وكذا بعد ألا التنبيهية. وبعد واو الحال. وبعد حيث. وقال بعـضهم: بجـواز الوجهين بعد حيث: فالكسر باعتبار كون المضاف إليه جملة، والفتح باعتبار كونه في معنى المصدر. وتفتح (أنّ) وجوباً في سبعة مواضع: منها على سبيل المثال إذا كانـت

مع ما بعدها فاعلة نحو: بلغني أن زيداً قائم؛ لوجوب كون الفاعل مفرداً، وكذا إذا كانت مع ما بعدها مبتدأً نحو: (عندي أنك عالم)؛ لوجوب كون المبتدأ مفرداً. وكذا إذا كانت مع ما بعدها مفعولاً نحو: (علمت أنك كريم)؛ لوجوب كون المفعول مفرداً. وكذلك إذا كانت مع ما بعدها مضافاً إليه نحو: أعجبني اشتهار أنك فاضل؛ لوجوب كون المضاف إليه مفرداً. وكذلك بعد لولا الابتدائية؛ لأن ما بعد لولا مبتدأ محذوف. وبعد لو التحضيضية، وجاز الكسر والفتح في مواضع يجوز فيها تقدير المفرد والجملة. وكذلك بعد إذا الفجائية. وبعد فاء الجزاء أو أما أو لا جرم. وإذا وقعت في موضع التعليل، وقد تخفف المشددة فيبطل عملها، وإذا خففت بالفتح فهي تدل على ثبات الأمر واستقراره نحو ما ورد في الآية الرابعة والأربعين من سورة الأعراف: ﴿وَنَادَىٰٓ أَصۡحَٰبُ ٱلۡجَنَّةِ أَصۡحَٰبَ ٱلنَّارِ أَن قَدۡ وَجَدۡنَا مَا وَعَدَنَا رَبُّنَا حَقّٗا فَهَلۡ وَجَدتُّم مَّا وَعَدَ رَبُّكُمۡ حَقّٗاۖ قَالُواْ نَعَمۡۚ فَأَذَّنَ مُؤَذِّنُۢ بَيۡنَهُمۡ أَن لَّعۡنَةُ ٱللَّهِ عَلَى ٱلظَّٰلِمِينَ﴾. وأن المخففة تكون شرطية وتكون للنفي وتكون بمعنى إذ، وتقع بمعنى الذي وتكون مفسرة بمنزلة أي، وفي مثل هذه الحالة لا تكون إلا بعد فعل يتضمن معنى القول، ويجوز إظهار أن مع لام كي، ولا يجوز مع لام النفي. وقد وردت إن وأن وإنّ على ستة أوجه أي بمعنى إذ. قال تعالى في سورة البقرة الآية (378): ﴿وَذَرُواْ مَا بَقِيَ مِنَ ٱلرِّبَوٰٓاْ إِن كُنتُم مُّؤۡمِنِينَ﴾، وفي سورة آل عمران الآية (139): ﴿وَلَا تَهِنُواْ وَلَا تَحۡزَنُواْ وَأَنتُمُ ٱلۡأَعۡلَوۡنَ إِن كُنتُم مُّؤۡمِنِينَ﴾ ، وبمعنى ما. ومن قوله تعالى في الآية (20) من سورة الملك: ﴿إِنِ ٱلۡكَٰفِرُونَ إِلَّا فِي غُرُورٍ﴾ بمعنى ما الكافرون إلا في غرور، وقوله تعالى في الآية (29) من سورة يس: ﴿إِن كَانَتۡ إِلَّا صَيۡحَةٗ وَٰحِدَةٗ فَإِذَا هُمۡ خَٰمِدُونَ﴾ يعني ما كانت إلا صيحة واحدة. وكذلك كل إن مخففة مستقبلة إلا. ووردت أيضاً بمعنى لقد ومن ذلك ما ورد في الآية (56) من سورة الصافات: ﴿قَالَ تَٱللَّهِ إِن كِدتَّ لَتُرۡدِينِ﴾ يعني لقد كدت. وبمعنى لئلا كما في الآية (176) من سورة النساء: ﴿يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمۡ أَن تَضِلُّواْ﴾ يعني لئلا تضلوا. وبمعنى بأن كما ورد في الآية (5) من سورة الزخرف: ﴿أَفَنَضۡرِبُ عَنكُمُ ٱلذِّكۡرَ صَفۡحًا أَن كُنتُمۡ قَوۡمٗا مُّسۡرِفِينَ﴾ يعني بأن كنتم. وبأنّ المشددة أي

إنّ بعينها المؤكدة المكسورة الهمزة من نحو ما ورد في الآية الكريمة (116) من سورة التوبة: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَهُۥ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ ونحو هذا ما كان مشدداً وكان أول الكلام. وزاد الراغب المؤكدة لما كقوله تعالى في الآية (96) من سورة يوسف: ﴿فَلَمَّآ أَن جَآءَ ٱلْبَشِيرُ﴾. والمفسرة لمعنى القول كما ورد في الآية (6) من سورة ص: ﴿وَٱنطَلَقَ ٱلْمَلَأُ مِنْهُمْ أَنِ ٱمْشُوا۟ وَٱصْبِرُوا۟ عَلَىٰٓ ءَالِهَتِكُمْ ۖ إِنَّ هَٰذَا لَشَىْءٌ يُرَادُ﴾ أي قالوا امشوا واصبروا. ووردت أيضاً على ثلاثة أوجه: كيف. ومن أين. والساعة: بمعنى كيف ومن ذلك ما ورد في الآية (259) من سورة البقرة: ﴿أَنَّىٰ يُحْىِۦ هَٰذِهِ ٱللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا﴾. وبمعنى من أين كما في سورة آل عمران (37): ﴿أَنَّىٰ لَكِ هَٰذَا﴾ بمعنى من أين لك هذا؟. وبمعنى الساعة كما في الآية (113) من نفس السورة: ﴿يَتْلُونَ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ ءَانَآءَ ٱلَّيْلِ وَهُمْ يَسْجُدُونَ﴾ يعني ساعات الليل.

وقد كفت (إنّ) و(أنّ) في مواضع عن العمل بـ(ما) في حالتي الكسر والفتح (إنّما وأنّما) وأصبحت تفيد معنى الحصر وقيل: إن كل من أوجب إنما بالكسر أوجب أنما بالفتح للحصر أيضاً؛ لأنها فرع عنها، وما ثبت للأصل ثبت للفرع، وقيل المفتوحة أصل المكسورة، وقيل كل منهما أصل برأسه، وقد اجتمع الحصران في قوله تعالى في الآية (110) من سورة الكهف: ﴿قُلْ إِنَّمَآ أَنَا۠ بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰٓ إِلَىَّ أَنَّمَآ إِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ﴾، قال الفخر الرازي: لحصر الشيء في الحكم، أو لحصر الحكم في الشيء؛ لأن إنّ للإثبات وما للنفي، ويقتضي إثبات المذكور ونفي ما عداه. وقال جماعة من الفقهاء والغزالي وغيرهم: إنما ظاهر في الحصر إن احتمل التأكيد؛ ومنه قوله ﷺ: (إنما الأعمال بالنيات). وقال الآمدي وأبو حيان: إنها لا تفيد الحصر وإنما تفيد الإثبات فقط؛ وتستعمل إنما في موضع التعريض من نحو ما ورد في الآية (9) من سورة الزمر: ﴿إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ﴾ وهي موضع خلاف بين النحويين.

ومن جذر إن ورد لفظ أناه وأناءه: أي بلغ وقته، وبالكسر يعني غايته أو نضجه وإدراكه. وآناء الليل ساعاته، وآنفاً أي قريباً، أو هذه الساعة، أو أول

الوقت الذي كنا فيه، ومنه قولهم: أنف الشيء لما تقدم منه؛ وهو مستعار من الجارحة، ومنه استأنف وهو ظرف بمعنى وقتاً مؤتنفاً. ومنه إناث وأنثى وهي تعني جنس الإناث. قال تعالى في الآية (58) من سورة النحل: ﴿ وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُم بِالْأُنثَىٰ ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ ﴾. وقال في الآية (19) من سورة الزخرف: ﴿ وَجَعَلُوا الْمَلَائِكَةَ الَّذِينَ هُمْ عِبَادُ الرَّحْمَٰنِ إِنَاثًا ﴾، وورد لفظ الإناث في سورة النساء الآية (117) بمعنى الأصنام: ﴿ إِن يَدْعُونَ مِن دُونِهِ إِلَّا إِنَاثًا ﴾ والتأنيث جاء لأن الأصنام من جملة الجمادات المنفعلة غير الفاعلة تبكيتاً للكفار، وتنبيهاً لهم على جهلهم.

وقد دخلت إن في ضوء هذا التوسع اللغوي والتطور الدلالي مباحث البرهان المنطقي وأصبحت تعني لدى المناطقة ما لا يكون الحد الأوسط فيه علة للنتيجة. قال ابن سينا: وأما برهان (الإن) فهو الذي يعطيك علة اجتماع طرفي النتيجة عند الذهن مثل: هذا الطالب ناجح وكل ناجح مجد في دروسه، وفي هذه الحالة لا علاقة للحد الأوسط بالنتيجة، وإنما يرجع الأمر إلى جد الطالب في درسه. وهذا في مقابل البرهان اللمي الذي يكون الحد الأوسط فيه علة للنتيجة نحو: هذا رجل أمين وكل أمين محبوب. فتكون النتيجة هذا الرجل محبوب، ولاشك أن محبة هذا الرجل ناتجة عن أمانته وهي الحد الأوسط في القياس. وأما عن كلمة أنا التي تشكل محور هذا البحث فقد وردت في معاجم الفكر الفلسفي والموسوعات تفيد الإشارة إلى النفس المدركة التي تعبر عن الشعور الفردي الواقعي المتمثل في الجوهر الحقيقي الثابت الحامل للأعراض الذي يتألف منه الشعور الواقعي سواء أكانت الأعراض موجودة معاً أم متعاقبة؛ فالأنا جوهر قائم بنفسه وهو صورة لا في موضوع. قال وليم جيمس: في الوقت الذي أفكر فيه يكون لدي وعي بذاتي وبوجودي الشخصي؛ فالأنا هو الذي يعني ذاته بحيث تصبح شخصيتي كأنها مزدوجة؛ إذ هي في الوقت عينه الذات العارفة وموضوع المعرفة. والأنا هو أيضاً الوعي بوحدة الذات التي تربط وتجمع بين

حالاتها الشعورية المختلفة، وأفعالها المتعاقبة في الزمان. وعند (كانْتْ) تدل كلمة أنا على المدرك من حيث إن وحدته وهويته شرطان ضروريان يتضمنهما تركيب المختلف الذي في الحدس وارتباط التصورات في الذهن.. وترتبط التصورات ببعضها البعض في الوعي الذي هو الشرط الأول للمعرفة.. إلا أنه يرى أن الوعي بالذات هو أبعد ما يكون عن معرفة الذات. وبالنسبة إلى (فيخته) فـ (الأنا المطلق) هو التفكير الذاتي الأولي الأصيل والسابق على التمييز بين الأنا واللاأنا أي أنه التفكير الذي يضع الذات والموضوع معاً وفي نفس الوقت. وفي علم نفس الطفل يقصد بمرحلة الأنا مرحلة النفي التي تظهر في السنة الثالثة من عمر الطفل تقريباً بحيث يصبح الطفل قادراً على الإشارة إلى ذاته بعبارة أنا إزاء إرادة الغير المضادة لإرادته وإزاء اللاأنا أو العالم الخارجي.

وأما في المنطق فتدل كلمة أنا على المدرك من حيث إن وحدته وهويته شرطان ضروريان تبرز من خلالهما الحقيقة الثابتة التي تعد أساساً للأحوال والتغيرات النفسية، ولا يشترط في الأنا المدرك أن تكون وحدته كوحدة الجوهر الجسماني، ولا أن تكون هويته كهويته، بل الوحدة والهوية اللتان يوصف بهما لا يمنعان الكثرة والتغير. والرازي الذي شرح كلمة أنا بدلاً من أنت قال: النفس لا معنى لها إلا المشار إليه بقولي أنا.. فالمفهوم من أنا حاضر لي في ذلك الوقت مع أني قد أكون غافلاً عن جميع أعضائي. والأنا عند فرويد هي شخصية المرء في أكثر حالاتها اعتدالاً بين الهي[1] والأنا العليا[2] من حيث قبولها بعض التصرفات من هذا وذاك، وربطها بقيم المجتمع قواعده، ومن الممكن للأنا أن تقوم بإشباع

---

(1) الهي: هي شخصية المرء في صورتها الشهوانية البحتة التي لا تتحكم في أفعاله أي صورة من العقل والمنطق وإنما تتحكم فيها غرائزه وحاجاته البدائية على صورتها الأولى بدون أي اعتبارات أخلاقية أو اجتماعية.

(2) الأنا العليا هي شخصية المرء في صورتها الأكثر تحفظاً وعقلانية والتي لا تتحكم في أفعاله سوى القيم الأخلاقية والمجتمعية والمبادئ مع البعد الكامل عن جميع الأفعال الشهوانية والغرائزية.

بعض الغرائز التي تطلبها الهو ولكن بصورة متحضرة يتقبلها المجتمع، ولا ترفضها الأنا العليا.

وعقب جلال الدين سعيد في معجمه المصطلحات والشواهد الفلسفية بعد أن أورد جملة من التعريفات بقوله: ويمكن الإضافة إلى هذه المعاني للأنا في الفلسفة الحديثة القول: «إن الأنا المدرك لا يفارق أحواله إلا إذا جرد تجريداً عقلياً، ومن الخطأ القول أن للأنا المجرد عن أحواله وجوداً بل الموجود إنما هو جملة من الأحوال النفسية تقوم وحدتها من حيث هي جملة على تداخل أحوالها وتقوم هويتها على بقاء ماضيها في حاضرها. ولا يشترط في المدرك أن تكون وحدته كوحدة الجوهر الجسماني، ولا تكون هويته كهويته، بل الوحدة والهوية اللتان نصفه بهما لا يمنعان الكثرة والتغير، ونحن لا نتصور مدركاً لا يدرك ونفساً لا تتغير».

ولاشك أن الأنا ترتبط بالذات، ومن أشهر مقولات الأنا التي تتردد على الألسن ما ينسب للفيلسوف الشهير ديكارت (أنا أفكر إذاً أنا موجود) وهو لا يعني بهذا مدح عملية التفكير كما يرى البعض، ولم يدرِ بخلده شيء من هذا المعنى، ولا ما يشاع من أن ديكارت صاحب نظرية الشك المطلق بالقدر الذي يعني من وراء ذلك تقرير الدليل الموصل لليقين في إثبات وجود الله، والنزوع عن الشك واللاأدرية التي تنفي وجود المدركات البشرية.

ولم يسلم ديكارت من النقد فقد سبقه إلى نظرية الشك المنهجي أولاً ابن سينا، والغزالي ثانياً، إذ جعل التفكير لذاته دليلاً موصلاً إلى ذاته؛ مع أن عملية التفكير في مثل هذا التصور كانت بعد ثبوت الذات (أنا) وهي سابقة لوجود التفكير، وبهذا يكون التفكير قدراً زائداً في مثل هذا التصور. وقد يشفع له ما ورد في الآية الكريمة (21) من سورة الذاريات: ﴿ وَفِيٓ أَنفُسِكُمۡۚ أَفَلَا تُبۡصِرُونَ ﴾.

وقد تطغى الأنانية على الأنا فتتحول إلى نوع من المبالغة في حب الذات والأثرة والادعاء والنزوع بالنفس إلى التعالي الشديد، والإفراط في تقديم

مصالحه الخاصة على مصالح غيره؛ وهذا الاعتزاز بالذات هو الذي قاد إبليس إلى التمرد على طاعة الله، ورفض أمره بالسجود لآدم. وقد ورد ذلك في الآية (62) من سورة الإسراء: ﴿ قَالَ أَرَءَيْتَكَ هَٰذَا ٱلَّذِى كَرَّمْتَ عَلَىَّ ﴾ أن إبليس حاجج الله، وطلب منه أن يخبره لم كرّم آدم عليه؟ وكأنه يرى أن ما فعله الله ليس بحكمة، وانتهى به إلى الكبر وأعلن: ﴿أَنَا۠ خَيْرٌ مِّنْهُ خَلَقْتَنِى مِن نَّارٍ وَخَلَقْتَهُۥ مِن طِينٍ ﴾ فجعل بذلك له رأياً في القضية، وجعل لنفسه حقاً في أن يحكم نفسه وفق ما يرى؛ فامتنع بسبب ذلك عن السجود، فأهان نفسه، وعرضها للعنة والعقاب من حيث أراد تعظيمها وكتب عليه الصغار. ولما علم أن آدم كان سبباً بحسب ادعائه في طرده من رحمة الله ازداد إصراره على الشر وتصميماً على غوايته.

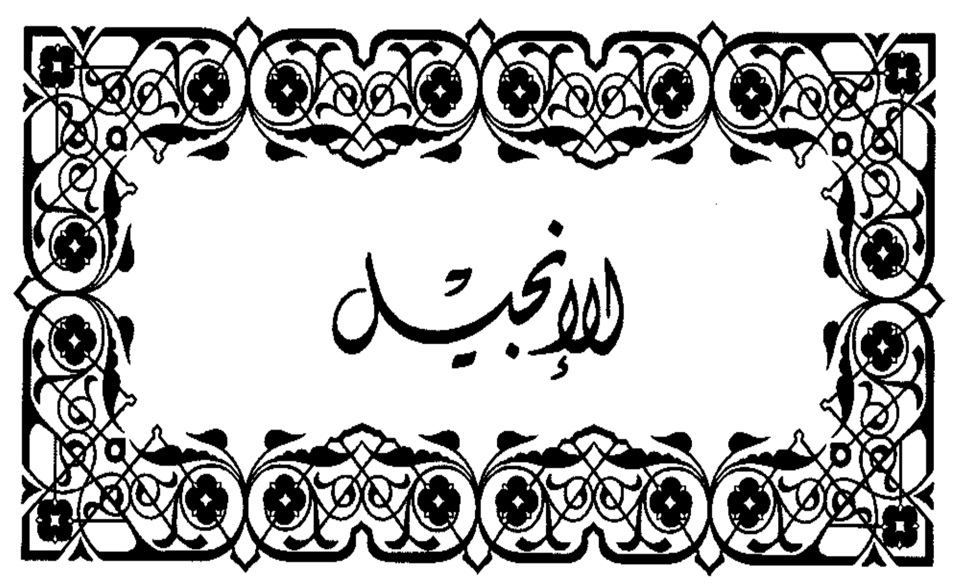
والأنانية في فلسفة الأخلاق تتمثل في اتخاذ المنفعة الفردية مبدأ جميع المعاني الأخلاقية، وغاية سلوك الإنسان. والأنانية في علم ما بعد الطبيعة هي إثبات وجود الأنا، وإنكار وجود الأشياء الأخرى كلها، فالعالم الخارجي عند هؤلاء جملة مؤلفة من تصوراتهم الحاضرة الممكنة. ودفعاً للالتباس يفضل علماء الفكر الفلسفي تسمية هذا المذهب بالأنانية لصلة هذه الكلمة بوحدة الذات. والأنا واللاأنا متقابلان؛ فالأنا يشير إلى النفس، واللاأنا إلى العالم الخارجي. ولن تغني هذه المحاولة عن تتبع كلمة الأنا في مظانها.

***

المصادر والمراجع

- القرآن الكريم.
- تفاسير القرآن الكريم سورة الإسراء.
- تلبيس إبليس، الحافظ أبو الفرج عبد الرحمن بن الجوزي، ط2، 1407هـ / 1987م، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
- التأملات في الفلسفة الأولى، رينه ديكارت، ترجمة د. عثمان أمين. ط4، 1968م، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة.
- الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم، د. إبراهيم مصطفى إبراهيم، ط 2000م، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية.
- فلسفة ديكارت ومنهجه، نظرة تحليلية نقدية، د. مهدي فضل الله، ط2، 1986م، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت.
- قاموس القرآن الكريم، الفقيه المفسر الحسين بن محمد الدامغاني، تحقيق وترتيب عبد العزيز سيد الأهل، ط4، 1983م، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان.
- المعجم الفلسفي، د. جميل صليبا، ط1، 1971م، دار الكتاب اللبناني، بيروت.
- معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، جمال الدين سعيد، ط 2001، دار الجنوب، تونس موسوعة لالاند الفلسفية، أندريه لالاند، تعريف خليل أحمد خليل، ط2، 2001م، منشورات عويدات، بيروت، باريس.
- المنهج الفلسفي عند الغزالي وديكارت للوصول إلى الحقيقة، السيد محمد عقيل ابن علي المهدي، ط2، دار الحديث، القاهرة.





أ/ محمد الإمام
كلية الدعوة الإسلامية

لن يطال بحثي معنى هذه الكلمة، لأنني لا أجد لها ذكراً في معاجم اللغة ومقاييسها في إظهار المعنى الحقيقي للكلمة من حيث الأصل واللفظ والاشتقاق والاستخدام في اللغة العربية مكتفياً بالبحث عنها في مظانها، واستعمالاتها عبر الزمن لأن لهذه الكلمة دلالة على معناها.

فكلمة إنجيل تعني في اليونانية البشارة أو الخبر السعيد. وقبل أن نخوض في التسميات التي ابتدعها القديسون ونسبت للحواريين لابد لنا من التعريف بهذا الكتاب.

الإنجيل:

هو الكتاب الذي أنزله الله على عيسى ـ عليه السلام ـ ليبلغه لليهود وليصحح ما لديهم من عقائد وشرائع وهو وحي إليه جاءت فيه تعاليم المسيح وبشارته بالنبي الجديد الذي سيأتي بعده، قال تعالى: ﴿**وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ فَسَأَكْتُبُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَوٰةَ وَالَّذِينَ هُم بِـَٔايَٰتِنَا يُؤْمِنُونَ ﴿١٥٦﴾**

﴿ ٱلَّذِينَ يَتَّبِعُونَ ٱلرَّسُولَ ٱلنَّبِىَّ ٱلْأُمِّىَّ ٱلَّذِى يَجِدُونَهُۥ مَكْتُوبًا عِندَهُمْ فِى ٱلتَّوْرَىٰةِ وَٱلْإِنجِيلِ ﴾[1].

وهو من الكتب التي أوجب الله علينا الإيمان بها: ﴿ ءَامَنَ ٱلرَّسُولُ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيْهِ مِن رَّبِّهِۦ وَٱلْمُؤْمِنُونَ ۚ كُلٌّ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَكُتُبِهِۦ وَرُسُلِهِۦ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّن رُّسُلِهِۦ ۚ وَقَالُوا۟ سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا ۖ غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ ٱلْمَصِيرُ ﴾[2].

وقد ذكر لفظ الإنجيل في القرآن الكريم في اثني عشر موضعاً، حيث وصفه القرآن بأربعة أوصاف: بالهدى، والنور، والمصدق للتوراة التي جاء بها موسى ـ عليه السلام ـ والموعظة للمتقين، قال تعالى: ﴿ وَقَفَّيْنَا عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِم بِعِيسَى ٱبْنِ مَرْيَمَ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلتَّوْرَىٰةِ ۖ وَءَاتَيْنَٰهُ ٱلْإِنجِيلَ فِيهِ هُدًى وَنُورٌ وَمُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلتَّوْرَىٰةِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةً لِّلْمُتَّقِينَ ﴾[3].

وسمى القرآن الإنجيل باسم الكتاب وذلك في قوله تعالى على لسان المسيح: ﴿ قَالَ إِنِّى عَبْدُ ٱللَّهِ ءَاتَىٰنِىَ ٱلْكِتَٰبَ وَجَعَلَنِى نَبِيًّا ﴾[4].

إضافة لكونه متضمناً أحكاماً وتشريعات أوجب الله العمل بها على بني إسرائيل، قال تعالى: ﴿ وَلْيَحْكُمْ أَهْلُ ٱلْإِنجِيلِ بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فِيهِ ۚ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ ﴾[5].

وقال تعالى: ﴿ وَأَنزَلَ ٱلتَّوْرَىٰةَ وَٱلْإِنجِيلَ ﴾[6].

قال أبو جعفر: يعني بذلك جل ثناؤه (وأنزل التوراة على موسى، والإنجيل على عيسى (من قبل) يقول من قبل الكتاب الذي نزل عليك، ويعني

(1) سورة الأعراف، الآية: 156 ـ 157.

(2) سورة البقرة، الآية 285.

(3) سورة المائدة، الآية: 46.

(4) سورة مريم، الآية: 30.

(5) سورة المائدة، الآية: 47.

(6) سورة آل عمران، الآية: 3.

بقوله (هدى للناس) بياناً للناس من الله فيما اختلفوا فيه من توحيد الله، وتصديق رسله، ونعتيك يا محمد بأنك نبيي ورسولي وفي غير ذلك من شرائع الله[1].

وقد جاء ذكر الإنجيل في أحاديث النبي ﷺ: (عن عبد الله بن عمر ـ رضي الله عنهما ـ أنه سمع رسول الله ﷺ يقول: إنما بقاؤكم فيما سلف قبلكم من الأمم كما بين صلاة العصر إلى غروب الشمس أوتي أهل التوراة، التوراة فعلموا حتى إذا انتصف النهار ثم عجزوا فأعطوا قيراطاً قيراطاً ثم أوتي أهل الإنجيل، الإنجيل فعملوا إلى صلاة العصر ثم عجزوا فأعطوا قيراطاً قيراطاً..)[2].

أما من حيث اللفظ فكلمة إنجيل ـ لفظة دخيلة إلى العربية ذات أصل يوناني (أونجيليون) ومعناها (الخبر الطيب) أو (النبأ المفرح) أي البشارة.

وهذه البشارة على ما لها من أهمية، وعلى ما تحمله من رجاء بالخلاص مع أن الذي حملها هو المسيح ـ عليه السلام ـ فبشر بها بنفسه لهذا تضمن الإنجيل أقوال المسيح ومواعظه مظهراً مجد الرب ومحققاً مشيئته.

فالإنجيل عند جماعة المؤمنين بالمسيح وتعاليمه لا يعتبر كتاباً منزلاً، إنما هو كتاب مقدس وضعه أبرار قديسون بإلهام من الروح القدس، وهو منبع العقيدة المسيحية ودستور العبادة، وليس مصدر تشريع اجتماعي متكامل، وما يصادفه القارئ من آيات إنجيلية ذات طابع تشريعي أرضي: إنما هي في الغالب تذكير ببعض ما جاء في العهد القديم من تنظيم وتشريعات، أو تكملة لها وشروح.

وتطلق على الإنجيل تسميات شتى هي في حقيقتها نعوت وصفات أطلقها الرسل والمبشرون والمؤمنون الأوائل إعراباً عما رأوه في الإنجيل من

---

(1) تفسير الطبري ج6، ص161 ـ 162، جامع البيان عن تأويل آي القرآن لابن جرير الطبري.

(2) مختصر صحيح البخاري المسمى التجريد الصريح لأحاديث الجامع الصحيح ـ كتاب المواقيت، رقم الحديث 345.

آيات، وعما كان له في نفوسهم من مكانة هو مجاز مرسل (العهد الجديد) قياساً إلى التوراة التي هي (العهد القديم).

وبذلك نخلص إلى أن الإنجيل هو الكتاب المقدس عند المسيحيين الذي يتضمن سيرة المسيح على الأرض وأقواله، قام بكتابته غير واحد من تلاميذ المسيح والرسل كل كما رأى وسمع، فجاءت الأناجيل غير موحدة الصوغ، وإن كان الصحيح الموثوق منها موحد الجوهر والمضمون. وقد تعدى عدها الستين إنجيلاً، إلا أن الكنيسة الجامعة ترفض الأخذ بها ما عدا الأناجيل الأربعة الموثوق بها: إنجيل متى، وإنجيل مرقص، وإنجيل لوقا، وإنجيل يوحنا.

وقد تسلمت الكنيسة هذه الأناجيل واتخذتها دستوراً تسير على هديه وتعمل بوحي منه، لأنه يتضمن شهادة الرسل على حياة المسيح وتعاليمه[1].

وقد عرفت هذا التسمية عند العرب قبل مجيء الإسلام لوجود نصارى عرب شاع بينهم ذلك فزعموا أنه عربي قال الشاعر:

إلى معشر لم يورث اللؤم جدهم   أصاغرهم وكل فحل لهم نجل

قال القرطبي: **الإنجيل**: إفعيل من النجل وهو الأصل ويجمع على أناجيل وتوراة على توار، ويقال: لعن الله ناجيله يعني والديه إذا كان أصله، وقيل: هو من نجلت الشيء: إذا استخرجته فالإنجيل مستخرج به علوم وحكم، ومنه سمي الولد والنسل نجلاً لخروجه كما قال الشاعر:

ربما ضربة بسيف صقيل   بين بصرى وطعنة نجلاء[2]

استشهد به على أن الإنجيل من النجل في العين بالتحريك وهو سعتها، وطعنة نجلاء أي واسعة كقول الشاعر:

---

(1) موسوعة الأديان الميسرة، ص106 ـ 107، ط. دار النفائس، الطبعة الأولى.

(2) ابن الشجرة، ج2، ص244، والخزانة، ج4، ص187.

وأنجـل في ذاك الـصنيع كـما نجـل

قال القرطبي: وحكى شمر عن بعـضهم، الإنجيـل: كـل مكتـوب وافـر السطور.

وقيل: نجل عمل وصنع كما قال الشاعر (وأنجل) أي أعمل وأصنع[1].

وقـد قـال صـاحب الكـشاف: (التـوراة والإنجيـل) اسـمان أعجميـان، وتكلف اشتقاقهما من الورى والنجل ووزنهما بتفعلة وأفعيل، وإنـما يـصح بعـد كونهما عربيين[2].

وقيل هو اسم معرب من الرومية وأصله (إثـانجيليوم) أي الخـبر الطيـب فمدلوله مدلول اسم الجنس ولذلك أدخلوا عليه كلمة التعريف، وذكر القرطبي عن الثعلبي أن الإنجيل في السريانية ـ وهي الآرامية ـ (انكليون) ولعل الثعلبـي اشتبه عليه الرومية بالسريانية، لأن هذه الكلمة ليست سريانية وإنما لما نطـق بهـا نصارى العراق ظنها سريانية، ولعل في العبارة تحريفاً، وصوابها اليونانية وهو في اليونانية (أووانيليون) أي اللفظ الصحيح.

وقد حاول بعض أهل اللغة والتفسير، جعله مشتقاً من النجل وهـو المـاء الذي يخرج من الأرض، وذلك تعسف ـ أيـضاً ـ وهمـزة الإنجيـل مكـسورة في الأشهر ليجري على وزن الأسماء العربية، لأن إفعيلاً موجودة بقلة مثـل إبـزيم، وربما نطق به بفتح الهمزة، وذلك لا نظير له في العربية[3].

---

(1) الشواهد الشعرية في تفسير الطبري، ص142 ـ 143، تحقيق ودراسة عبد العال سالم مكـرم، ط عالم الكتب.

(2) الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، تـأليف أبي القاسـم محمـود بـن عمر الزمخشري، الخوارزمي، ج1، ص363 ـ 364، ط دار إحياء التراث العربي.

(3) تفسير التحرير والتنوير، ج3، ص139، مجلد 3 ـ 4 ـ 5، ط الدار التونسية للنشر.



بيد أن هناك من يرى أن مثل هذه الخصائص لا تكفي لأن تكوّن صفات مميزة لمملكة طبيعية مستقلة. فإننا نجد في الإنسان نفس العناصر العضوية الموجودة في جميع أشخاص المملكة الحيوانية، فالعناصر التي تتولد منها الأعضاء، والوظائف التي خلقت لأدائها تلك، الأعضاء واحدة.

ولكن المملكة الحيوانية ليست أعلى رتبة من المملكة النباتية بمزية تركيبية، فإن هاتين المملكتين لا تتصلان من طرفيهما المتعارضين، بل من طرفيهما المتشابهين.

ومن هذه النقطة التي يتصل بها أرقى أنواع النبات بأحط أنواع الحيوان يترقى تركيب كل منها في جهة مخالفة.

ولكن الإنسان ليس خاضعاً لهذه الأحوال، فإنه يمثل بالنسبة للقردة نوعاً راقياً، وإن كان تركبه الجسماني يتشابه معها، فهذه المشابهة محصورة في الأشياء العمومية[1].

والحق أن الإنسان مؤلف من هذه الجمل الحسية المصورة، ومن تلك الجملة النفسية المؤلفة من تلك الحالات المتداخلة، كالانفعال، والإحساس، والإدراك، والتعقل، والإرادة، فهو إذن جسم وعقل[2].

خلق الله الإنسان ضعيفاً، كما قال في كتابه: ﴿وَخُلِقَ ٱلْإِنسَٰنُ ضَعِيفًا ﴾[3].

كما خلقه جاهلاً، كما قال: ﴿ وَٱللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْـًٔا ﴾[4].

ولكنه على ضعفه وجهله عبرة لمن يعتبر، فهو مع ضعفه يتصرف في الأقوياء ومع جهله في نشأته يعلِّم جميع الأسماء.

---

(1) انظر: دائرة معارف القرن العشرين، محمد فريد وجدي، م، 3، 700، 701، ط3، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت.

(2) المعجم الفلسفي، جميل صليبا 1/ 157، دار الكتاب اللبناني، بيروت.

(3) سورة النساء، الآية: 28.

(4) سورة النحل، الآية: 78.

وقال الإلهيون إن الإنسان لا يمكن أن يكون بدناً، بل هو هذا المعنى القائم بالبدن، ولا مدخل للبدن في مسماه.

وقال جمهور الفلاسفة: إن الإنسان حيوان ناطق، ولكنه ليس إنساناً بأنه حيوان، أو ناطق أو مائت، أو بأي شيء آخر، بل بأنه مع حيوانيته ناطق.

والإنسان الكامل الحقيقي عند الصوفية: هو الجامع لجميع العوالم الإلهية والكونية والجزئية، ونسبة الروح إليه كنسبة العقل الأول إلى العالم. والإنسان عالم صغير والعالم عالم كبير والنفس الكلية قلب العالم الكبير، والنفس الناطقة قلب الإنسان، ولذلك يسمى العالم بالإنسان الكبير[1].

والإنسان العاقل: أعلى مراتب الحيوان، وهو الإنسان الذي يتولد من تفكير الإنسان الصانع في صنعه، وهو عاقل بتفكيره، وما يحصل عليه من معرفة، وماله من إرادة.

والإنسان العابد أعلى مراتب الإنسان في مدارج الكمال، وهو الإنسان الذي عرف خالقه بعد أن عرف خلقه[2].

ويرى فريق من العلماء: أن الإنسان مملكة قائمة بنفسها، بجانب ممالك الطبيعة الأخرى، وهؤلاء العلماء يوافقون رأي القائلين بإدماجه في المملكة الحيوانية، وأن مزية الإنسان على غيره من الحيوانات، ليست من وجهة تشريحية، وليست في أنه قائم على رجليه باستواء تام، ولا في خاصية ذكائه؛ لأن للحيوانات ذكاء ما، ولا في مزية التخاطب؛ لأن للطيور، وبعض الحيوانات الثدية لغة تتفاهم بها، ولا في العواطف الحبية؛ فقد ثبت أن لبعض الحيوانات عواطف مثله، وتنحصر هذه المزية في أخلاقه، وتدينه.

---

(1) التعريفات للجرجاني، ص61. تحقيق الدكتور عبد الرحمن عميرة، عالم الكتب، بيروت.

(2) انظر المعجم الفلسفي، عبد المنعم الحنفي، ص34، دار ابن زيدون للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان.

وهي لفظة عربية وجدت عند «أبي العلاء المعري» في رسالة الغفران (ص205 طبعة دار المعارف بمصر).

والأنسية: أيديولوجية راجت في إيطاليا في النصف الثاني من القرن الرابع عشر، وامتدت منها إلى بقية بلدان أوروبا الغربية، وتمثلت في الدعوة إلى العودة إلى الثقافة القديمة باعتبارها ثقافة مركزها الإنسان.

وهي بالإضافة إلى هذا البعد التاريخي جعلت موضوعها الإنسان لتؤكد كرامته وتجعله مقياس كل قيمة.

وكان الإنسيون يعتقدون أن إنسان العصور الوسطى قد ضل طريقه، وتاهت عنه حقيقته ومن ثم كان تردّيه في حمأة التخلف، ولكنه بعودته إلى تراثه الثقافي، والفلسفات العظيمة التي كانت له في الماضي، يمكن أن يستعيد الروح التي كانت لإنسان العصر الكلاسيكي التي أوحت له بكل هذا التاريخ التليد. ولا يعني الإحياء التاريخي التقليد، ولكنه يعني تمثل الإنسان لنفسه والتفكير في الأرض وحياته عليها.

وهو بالتربية الكلاسيكية يثري روحه بالأمثلة العظيمة التي تفجر طاقاته لتغيير عالمه، ولكنه لا ينسى بدنه، فالبدن جزء من الطبيعة والأرض.

ولهذا أنف الأنسيون من هذا الزهد، وأنكروه على الدين، واستهدفوا اللذة، وكان رائدهم في ذلك «أبيقور».

ومع ذلك لم يكونوا ضد الدين، أو فرديين، لكن دعوتهم للاندماج في الطبيعة والتاريخ تعني أن يعيش الإنسان حياته، وأن يشارك في مجتمعه بحيث يصنع منه جنته الأرضية، وبذلك يؤكد قيمته التي أنكرها «إبليس» يوم رفض أن يسجد له مترفعاً عن أصله الأرضي[1].

---

(1) انظر: الموسوعة الفلسفية، عبد المنعم الحفني، ص71، دار ابن زيدون للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان.

يولد الحيوان عالماً بالإلهام الفطري ما ينفعه وما يضره، وتكمل له قواه في زمن يسير، ويولد الإنسان وليس له من الإلهام سوى الصراخ والبكاء، ثم يحس ويشعر بالتدرج البطيء، ويعطى قوة أخرى يكون له بها السلطان على الكائنات الأخرى، فيسخرها ويذللها كما تشاء تلك القوة التي يسمونها العقل، ولا يعقلون سرها، ولا يدركون حقيقتها وكنهها، فهو بهذه القوة غير محدود الاستعداد، ولا الرغائب، يتصرف في الكون تصرفاً لا حد له بإذن الله وتصريفه. وكما أعطاه الله هذه المواهب والأحكام الطبيعية ـ ليظهر به أسرار خليقته ـ وملكه الأرض وسخر له عوالمها، ومنحه أحكاماً وشرائع حدد فيها لأعماله وأخلاقه حداً يحول دون بغي أفراده وطوائفه بعضهم على بعض، كما تساعده على بلوغ كماله.

فلهذا كله اختاره ليكون خليفة له في الأرض، فهو أجدر المخلوقات بهذه الخلافة.

وما نشاهده من تقدم علمي وتقني هو مظهر من مظاهر حكمة الله ـ الذي أعطى كل شيء خلقه ثم هدى ـ أن جعل الإنسان يقيم سننه، ويظهر عجائب صنعه ومنافع أحكامه.

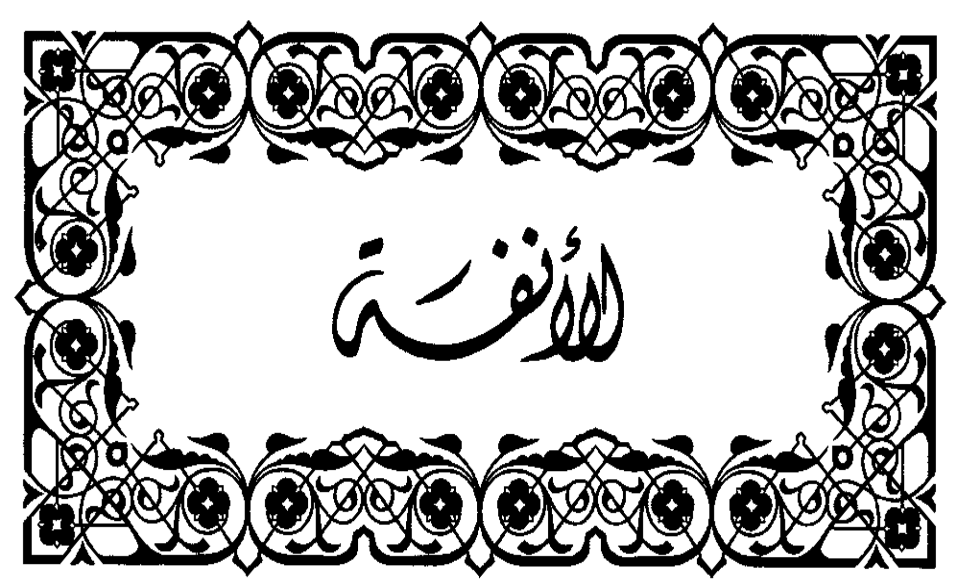
وهل وجدت آية تدل على كمال الله تعالى، وسعة علمه، أظهر من هذا الإنسان[1].

فهو أفضل وأكرم مخلوق على الأرض، جاء به في صورة مستقيمة متسقة، موهوبة بالعقل والنطق اللذين يميزانه عن بقية الكائنات الأخرى، فالإنسان أساس الوجود البشري وأصل بقائه ومنهج عمرانه. يبني المدنيات، ويؤسس الحضارات حتى يصل بنفسه إلى مستويات كريمة.

ولقد جاء الإسلام ـ وهو خاتم الأديان على الأرض ـ فقضى على كثير من مفاسد الجسم والنفس ودعا إلى نظام اجتماعي يكفل حياة الإنسان وينظمها، ويدعم بقاءه.

---

(1) انظر: تفسير المنار، محمد رشيد رضا، 1/ 259 ـ 260، دار المعرفة، بيروت، لبنان.



الأنفة

د/ المختار ديرة
كلية الدعوة الإسلامية

الهمزة والنون والفاء أصلان منهما تتفرع المعاني؛ أحدهما؛ أخذ الشيء من أوله، وثانيهما؛ أنف كل ذي أنف.

قال الخليل عن الأصل الأول، استأنفت كذا، أي رجعت من أوله، ومُؤْتَنَفُ الأمر: ما يبتدأ فيه، ومنه قولهم: فعل كذا آنفاً، كأنه ابتداؤه، قال الله تعالى: ﴿قَالُوا لِلَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ مَاذَا قَالَ آنِفًا﴾[1].

والأصل الثاني: الأنف الجارحة المعروفة، والعدد أُنفُ (ويقصد به جمع القِلة) والجمع أُنوف، وبعير مأنوف؛ يساق بأنف لأنه إذا عقره الخشاشُ انقاد. وفي الحديث: «المسلمون هينون لينون، كالجمل الأَنِف، إن قيد انقاد، وإن أنيخ على صخرة استناخ، ورجلاً أُنافيٌّ؛ عظيم الأنف، وأنفتُ الرجلَ: ضربتُ أنفه، وامرأةٌ أَنُوف طيبة ريح الأنف، ويقال للمتكبر «وَرِم أنفُه» وذكر الأنف دون سائر الجسد لأنه يقال شمخ بأنفه، يريد رفع رأسه كبْراً، وهذا يكون من الغضب ولذا قيل:

(1) سورة محمد، الآية: 16.

بيد أنه يشترط في هؤلاء الأفراد أن يكونوا قد استطاعوا إخضاع الوظائف العضوية للوظائف العليا، فيتفوق العقل على الغريزة، والغيرية على الأنانية[1].

أطلق مصطلح الإنسانية على عدة حركات وتوجهات قامت كلها في أوروبا:

1 ـ حركة فلسفية كانت تدعو إلى إعادة الكرامة إلى القيمة الإنسانية، وكانت ترجح التفكير العقلاني، وأكدت على تفوق الإنسان بذاته، وليس عن طريق القوى التي لا تخضع لمنطق العقل.

2 ـ حركة انتشرت في أوساط الأدباء والفنانين، والمثقفين عموماً، في القرن السادس عشر، تميزت بالرجوع إلى النصوص الكلاسيكية القديمة (الإغريقية والرومانية) لتستمد منها مناهجها وفلسفتها.

3 ـ فلسفة علمانية تعلي من شأن العقل، والأخلاق، والعدالة، لكنها ترفض التقاليد والطقوس الدينية كوسيلة لضمان صلاح الإنسان، وجودة الحياة الاجتماعية.

وقد شاع هذا المصطلح في القرن العشرين، ليدل بوضوح على افتراقه عن الإنسانية الدينية[2].

إنسية: فلسفة تجعل مدارها الإنسان وحياته في هذه الدنيا، وقد نشأت هذه التسمية في عصر النهضة الأوروبية، عندما تحرر الناس من قيود الكنيسة في العصور الوسطى، لكن هذه الفلسفة ـ من حيث مضمونها ـ أقدم من ذلك بكثير، فهي قائمة في الفكر الإسلامي، لاهتمام هذا الفكر بأمور الحياة الدنيا إلى جانب اهتمامه بالحياة الآخرة[3].

---

(1) المعجم الفلسفي، مراد وهبة، ص111، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة.

(2) انظر: المعجم الفلسفي، مصطفى حسيبة، ص104، دار أسامة للنشر والتوزيع، عمان، الأردن.

(3) الموسوعة العربية الميسرة 1/ 354، ط2، 2001، دار الجيل، بيروت ـ القاهرة ـ تونس.

وتقول العرب في مدح الفرس «آنَف تـأنيف الـسير» أي قُـدَّ وسُـوي كـما يسوى السير»[1].

والأُنفة من الشيء: ابتداؤه والأنفة من الـصلاة: التكبـيرة الأولى والأَنَفـة والأَنَفُ: الكره الشديد للشيء والاسـتئناف منـه، والأنيـف مـن الحديـد اللـين والأنيف من الجبال: المنبت قبل سائر البلاد ومن الأرض: التي يسرع نباتها[2].

ومن الحجارة قولهم «جعل أنفه في قضاه: أي أعرض من الحق وأقبل على الباطل»، ومن قولهم للمنهزم «عينها في قضاه» وكما في لسان العرب وهـو يتتبـع أنفَه أي يتشمم الرائحة فيتبعها، وتقول العرب «أضاع مطلب أَنَفـه» أي الـرحم التي خرج منها وأنشدوا:

وإذا الكـريمُ أضـاع موضـعَ أنفِـهِ   أو عرضَـــه لكريهـــة لم يَغـــضَبِ

وأمر أُنُفُ: مستأنف لم يسبق به قدر، ومنه حديث يحيى بن يعمر أنـه قـال لعبد الله بن عمر رضي الله تعالى عنهما: أبا عبد الرحمن إنه قـد ظهـر قبلَنـا أنـاسُ يقرؤون القرآن ويتقعرون العلمَ، وأنهم يزعُمـون أن لا قَـدَرَ. وأن الأمـر أُنُـفُ. قال: إذا لقيت أولئك فأخبرهم أني منهم بري؛ وأنهم برآء مني.

وأنِفَ تفيد كره الشيء ومنه إذا قيل أن المرأة أنِفَتْ أي كرهت كل شيء إذا حملت ولم تشتهِ شيئاً، وفي اللسان: المرأة والناقة والفـرس تـأنف فحلَهـا إذا تبـين حملُها.

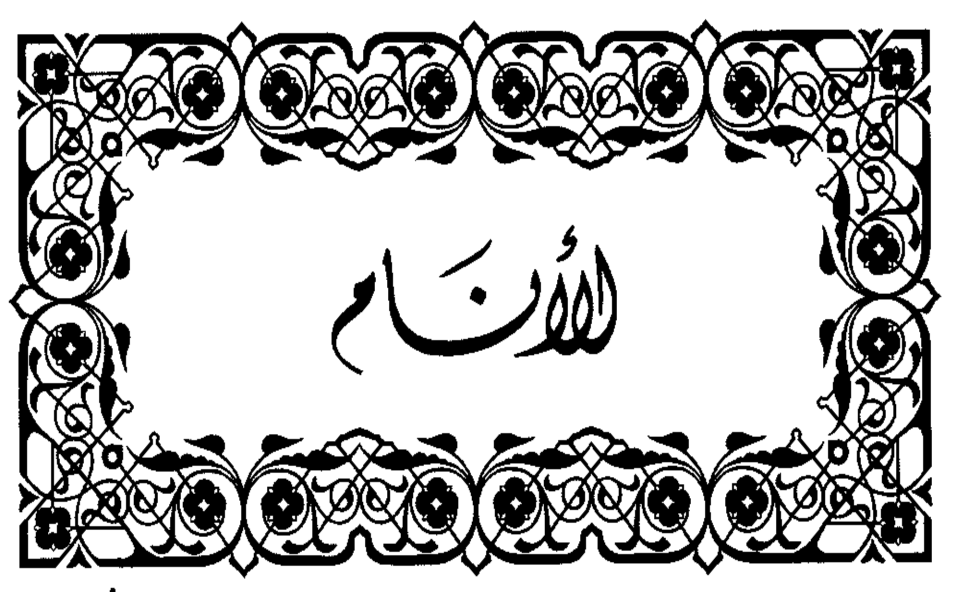
جاء في الحديث: أنزلت عليَّ سورةٌ آنفاً أي الآن[3].

(1) لسان العرب، ابن منظور، مادة أنف، ط دار صادر.

(2) معجم متن اللغة، أحمد رضا، مادة أنف، ط مكتبة الحياة، بيروت 1958م.

(3) تاج العروس، الزبيدي، مادة أنف، تح: عبد الفتاح الحلو، ط حكومة الكويت، 1986م.





د/ رضو غموه
كلية الدعوة الإسلامية

للتعرف على معنى هذه الكلمة لابد من البحث عن معانيها في القواميس اللغوية التي تذكر المعاني المختلفة للكلمة الواحدة، ثم التوجه إلى التعرف على معانيها في سياق الكلام سواء من القرآن الكريم أو الشعر.

أولاً: معنى الأنام في قواميس اللغة:

قال الخليل بن أحمد الفراهيدي: «الخلق على ظهر الأرض من جميع الخلق»[1]، ويجوز في الشعر الأنيم.

وذكر صاحب ترتيب القاموس (الأنام) كسحاب، وساباط، وأمير، وتعني (الأنام) الخلق، أو الجن والإنس، أو جميع ما على وجه الأرض[2].

---

(1) ترتيب كتاب العين، الخليل بن أحمد الفراهيدي (175هـ)، بدون دار طبع، بدون طبع ولا تاريخ، مادة (الأنام).

(2) ترتيب القاموس المحيط على طريقة المصباح المنير، وأساس البلاغة، الطاهر الزاوي، ط2، الدار العربية للكتاب، 1980م، مادة (الأنام).

وقال الطاهر بن عاشور إنه اسم غير مشتق، وفيه لغات: هي أنام: كسحاب، أنام: كساباط، وأنيم: كأمير، وإنه اسم جَمْع لا واحد له من لفظه.

وهو في معانيها تلك إنما يقتبس من أقوال ابن عباس (رضي الله عنه)، ومن تفسير الزمخشري.

ووردت كلمة (الأنام) في آي القرآن الكريم مرة واحدة وهي في قوله تعالى: ﴿وَٱلْأَرْضَ وَضَعَهَا لِلْأَنَامِ﴾ سورة الرحمن، الآية: 10.

كما وردت هذه المفردة في شعر أمية بن أبي الصلت حيث قال:

لله نعمتنا تبارك ربنا ربّ الأنام ورب من يتأبد[1]

فكأنه ذكر (الأنام) جنساً لوحده، ثم أردف عليه من يتأبد من الحيوانات ذات الأرواح، وقد يتبادر إلى الذهن أن الأنام هم الخلق من إنس، وجنة، وما على الأرض ممن فيها روح، وهو ما مال إليه في الشرح صاحب مصنف علم البديع[2].

ثانياً: معنى الأنام في التفاسير:

عند تتبع المعاني التي ساقها المفسرون لهذه الكلمة وجدنا مايلي:

1 ـ الأنام: تعني الخلق، وكلمة الخلق هنا مطلقة من أي قيد بحيث ينصرف مفهومها إلى كل ما هو مخلوق من إنس ملائكة، وجان، وحيوان، وكل ذي روح، وجمادات وهذا المعنى قال به ابن عباس في أحد قوليه، فالأنام عنده: هم (الخلق)[3]، وتابعه في هذا أبو زكريا الفراء في تفسيره معاني القرآن[4]،

(1) عن علم البديع، د. عبد العزيز عتيق، بيروت، دار النهضة العربية، 1405هـ ـ 1985م، ص142.

(2) نفس المرجع السابق، ونفس الصفحة.

(3) تفسير ابن عباس المسمى بصحيفة علي بن أبي طلحة عن ابن عباس في تفسير القرآن، ط1، بيروت، 1411هـ ـ 1991م، ص474.

(4) معاني القرآن، أبو زكريا بن زياد الفراء، (م207هـ)، ط3، بيروت، 1403هـ ـ 1983م، بدون دار نشر. 3/ 113.



وقال أحمد رضا: الأنام «الإنس والجن، وما ظهر على الأرض من جميع الخلق، ويجوز في الشعر، الأنيم»[1]، ولم يسقْ هو ولا الفراهيدي شاهداً لهذا الجواز.

أما المعجم الوسيط: فلقد اكتفى بذكر معنى كلمة (الأنام) بأنها: «الخلق»[2].

أما صاحب النفيس من كنوز القواميس فلقد ذكر بأن معنى (الأنام) هو: ما ظهر على الأرض من جميع الخلق، ويجوز في الشعر (الأنيم)[3]، وقد تابع في هذا المعنى بتمامه ونصه معجم متن اللغة، السابق ذكره.

هذا ويذكر الشيخ الطاهر بن عاشور في تفسيره لكلمة (الأنام)[4]، وطبقاً لاقتباسه عن تفسير الزمخشري بأنه: «الخلق، وهو كل ما على وجه الأرض من دابة فيها روح».

كما قال في هذا التفسير: بأنه لم يذكرْ معناها [الأنيم]، لا الجوهري، ولا الراغب في مفردات القرآن، ولا ابن الأثير في النهاية، ولا أبو البقاء الكفوري في الكليات وهو محق فيما قال، حيث لم يذكر معناها أيضاً صاحب عمدة الحفاظ في تفسيره[5]، وكذلك الأخفش الأوسط في تفسير معاني القرآن[6].

---

(1) معجم متن اللغة، موسوعة لغوية حديثة، أحمد رضا، بيروت، دار مكتبة الحياة، 1377هـ 1958م، بدون طبع، نفس المادة.

(2) المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، بدون دار للنشر، ولا بلد للنشر، ولا الطبع.

(3) النفيس من كنوز القواميس، صفوة المتن اللغوي من تاج العروس ومراجعه الكبرى، خليفة محمد التليسي، طبعة خاصة بالهيئة القومية للبحث العلمي، 2003م.

(4) تفسير التحرير والتنوير، الشيخ محمد الطاهر بن عاشور، الدار التونسية للنشر، 1984م، 24/ 241.

(5) عمدة الحفاظ في تفسير أشرف الألفاظ، الشيخ أحمد بن يوسف بن عبد الدائم الحلبي المعروف بالسمين، (756هـ)، جمعية الدعوة الإسلامية، ط1، 1424 من ميلاد الرسول محمد (صلى الله عليه وسلم)، 1995مف.

(6) معاني القرآن، الحسن سعيد بن سعده المجاشعي البلخي البصري، الأخفش الأوسط (م215هـ)، ط2، 1404هـ ـ 1981م، بدون دار طبع، حققه الدكتور فائز فارس، 2/ 490.

وكذلك ابن جرير الطبري في أحد الأقوال التـي جـاء بهـا في تفـسيره جـامع البيان[1].

2 ـ المعنى الثاني لكلمة (الأنام) في التفاسير: هو المخلوقـات ذات الـروح، وهـو عام فيما له نفس من إنس، وجان، وحيوان، ونبات أي صفة الحيـاة المحـسة، وإلى هذا المعنى ذهب ابن عباس في أحد قوليه[2]، وكـذلك هـو قـول قتـادة، وابن زيد، والشعبي، طبقاً لما ورد في تفسير البحر المحيط[3].

هو عين ما ورد في تفسير البيضاوي: حيث ذكر أن معنى (الأنام) الخلـق، وقيل الأنام: كـل ذي روح[4]، وذكـر الـرازي عنـد تفـسير (الأنـام) بأنـه يجمـع الإنسان وغيره من الحيوانات[5]، وهو أحد الأقوال التي ذكرت في تفـسير البحـر المحيط السابق ذكره.

3 ـ والمعنى الثالث لكلمة الأنام جاء بالقصر على مفهوم ما يدبُّ على وجه الأرض وهذا القول يجد معناها على الوصف الذي جاء في قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَآبَّةٍ مِّن مَّآءٍ فَمِنْهُم مَّن يَمْشِي عَلَىٰ بَطْنِهِۦ وَمِنْهُم مَّن يَمْشِي عَلَىٰ رِجْلَيْنِ وَمِنْهُم مَّن يَمْشِي عَلَىٰٓ أَرْبَعٍ يَخْلُقُ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ سورة النور الآية 45.

---

(1) جامع البيان عن تأويل أي القرآن، أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، (م210هـ)، بـيروت، دار الفكر 1408هـ ـ 1988م، بدون طبع، 7/ 70.

(2) تفسير ابن عباس، ص474، مرجع سابق.

(3) البحر المحيط في التفسير، محمد بن يوسف الشهير بأبي حيـان الأندلـسي الغرنـاطي، (654هـ ـ 754هـ)، بيروت، دار الفكر، 1413هـ ـ 1992م، ص10/ 57.

(4) تفسير البيضاوي المسمى بأنوار التنزيل وأسرار التأويل، ناصر الدين أبو سعيد عبد الله بـن عمـر الشيرازي البيضاوي (685هـ)، منـشورات كليـة الـدعوة الإسـلامية، طـرابلس، 2006 ف. 2/ 452.

(5) تفسير الفخر الرازي المشتهر بالتفسير الكبير ومفـاتيح الغيـب، محمـد الـرازي، ط1، دار الفكـر للطباعة والنشر والتوزيع، 1401هـ ـ 1981م، 29/ 98.

وإلى هذا المعنى أشار الزمخشري في تفسيره، حيث ذكر معنى (الأنام) بأنه «الخلق» وهو كل ما ظهر على الأرض من دابة فيها روح[1].

وتابعه في هذا المعنى صاحب الجامع لأحكام القرآن، وقال: إنه منقول عن الضحاك[2]، وكذلك الطاهر بن عاشور في تفسيره التحرير والتنوير السابق ذكره.

4 ـ المعنى الرابع لكلمة (الأنام) يميل إلى تضييق الدائرة التي يشملها المعنى وذلك بحصرها في الثقلين، (الإنس والجان) هذا القول منقول عن الحسن في تفسير البحر المحيط[3]، والجامع لأحكام القرآن عن الحسن أيضاً[4].

5 ـ المعنى الخامس يشير إلى أن كلمة (الأنام) تعني بني آدم فقط، فلا يشترك معهم فيها غيرهم، وهذا القول منقول عن ابن عباس[5]، ولعله هو المعنى الذي رمى إليه أمية بن أبي الصلت عندما ذكر في الشطر الثاني من البيت [رب الأنام ورب من يتأبد].

وجملة هذه الأقوال تدور على معنى الخلق عند تفسير كلمة (الأنام) ولعل توجيه النظر إلى دلالات اللغة بشأنها تشير إلى عموم المعنى واستغراقه لمفهوم المخلوقات، ولكن بالنظر إلى توجيه المفسرين في تحديد معناها الذي ربما نظروا فيه إلى مآلات الأشياء ومقاصدها، حيث إن الله جعل كثيراً من مخلوقاته مسخرة

---

(1) عن تفسير التحرير والتنوير، 27/ 240، مرجع سابق.

(2) الجامع لأحكام القرآن، أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، ط1، الجمهورية العربية، وزارة الثقافة، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، 1387هـ ـ 1967م، 17/ 155.

(3) البحر المحيط 10/ 57، مرجع سابق.

(4) انظر: روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، ولأبي الفضل شهاب الدين محمود الألوسي البغدادي، (م127هـ)، ط4، بيروت، إدارة الطباعة المنيرية، دار إحياء التراث العربي، 27/ 103.

(5) البحر المحيط 10/ 57، مرجع سابق.

لخدمة الإنسان فقال تعالى: ﴿ هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ لَكُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا ﴾ سورة البقرة، الآية: 29، كما جعله مكرماً على هذه الأرض ومستخلفاً عليها.

عليه فعند تفسيرهم لهذه الكلمة في قوله تعالى: ﴿ وَٱلْأَرْضَ وَضَعَهَا لِلْأَنَامِ ﴾ الرحمن، الآية: 10، فكان أن جرى منهم تخصيص المنفعة الآيلة للإنسان من الأرض، وأن الآية جاءت في سياق الامتنان على الإنسان بالنعم الكثيرة ومنها توطئة الأرض لهم[1]، وذلك لينتفعوا بها، وبها فيها، وبها عليها، وهذا الفعل الغالب لا يقع إلا من الإنسان على الأرض، لذلك فسروها ببعض تلك الأوجه، ولكن ميلهم كان نحو الثقلين، ثم قصره على الناس على وجه الخصوص لذلك الاعتبار، وهذه النظرة يسندها تحمل الإنسان بأعباء الأمانة التي تكفل بحاملها بعد أن أشفقت من حملها بقية المخلوقات انظر إلى قوله تعالى: ﴿ إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَٰنُ إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا ﴾ سورة الأحزاب الآية: 72، لذلك يمكن القول بأنه إذا ذكرت (الأنام) في التفاسير عني بها على الوجه الغالب (الإنسان) كما أنه هو المعني المرجح من تفسير (الأنام) في سورة الرحمن الجاري والمتبادر إلى الذهن في سياق الآية[2]، وذلك لا يمنع من القول بأن معنى (الأنام) يعني جميع المعاني السابق ذكرها فلا تضارب إذن بين مفهوم اللغة والتفسير باعتبار النظر والتدقيق.

---

(1) انظر: تفسير الفخر الرازي، مفاتيح الغيب، 29/ 98، مرجع سابق.

(2) انظر: تفسير التحرير والتنوير، 27/ 240، مرجع سابق.

ولا يُهاجُ إذا ما أنفُه وَرما

أي لا يُعَلم عند الغضب، ويقولون «وجَعُهُ حيث لا يضع الرقي أُنُفَه» يضرب لما لا دواء له[1].

ويقولون «مات حتفَ أنفه» أي موتاً طبيعياً، و«رَغِم أنفُه» ذلَّ و«حمى أنفَه» عزّ، والأَنوف من العار؛ من تنزّه وترفع عنه، والاسم: الأنفة؛ وهي عزة النفس[2].

واستأنف الشيء؛ أخذ فيه وابتدأه، ومنه استئناف الدعوى أي إعادتها إلى محكمة الاستئناف أو مجلس الاستئناف، ومنه ذكرته أنفاً: أي من وقت قريب أو مذ ساعة، وأنفاً منصوب على الظرفية، وأنفة الشباب، ميعته وأوله، ونها به أُنُف لم يرعها أحد، كأس أُنُف؛ لم يشرب منها أحد أو لم يشرب بها.

نسبت العزة والأنفة والذلة والغضب للأنف، وقصة بني أنف الناقة مشهورة؛ قال أبو عبيدة إن بني جعفر بن قُريع بن عوف بن كعب بن سعد نحروا جزوراً كانوا غنموها في بعض غزواتهم وقد تخلف جعفر بن قريع فجاء ولم يبقَ من الناقة إلا الأنف، فذهب به، فسموه به، وصار الاسم «أنف الناقة» ذماً لآل جعفر إلى أن قال فيهم الحطيئة:

قومٌ هم الأنفُ والأذناب غيرهم ... ومن يسوِّي بأنف الناقة الذنبا

فصار بعد ذلك مدحاً لهم، تقول العرب «فلان أنْفي: أي عزي وافتخاري قال الشاعر:

وأنفي في المقامة وافتخاري.

(1) معجم مقاييس اللغة: أحمد بن فارس، تح: عبد السلام هارون، مادة: أنف، الجزء الأول، ط دار الكتب العلمية ـ لبنان.

(2) المنجد في اللغة والأعلام، ط بيروت 1969م.